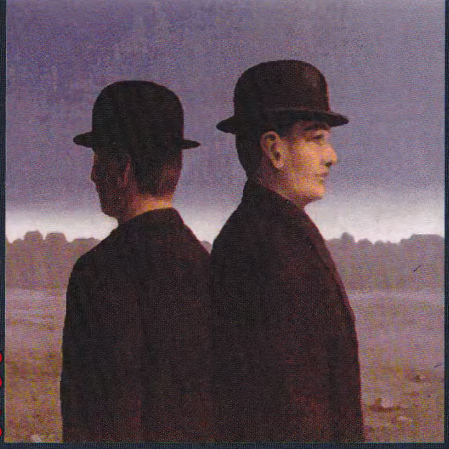

OPUS

J.B. Schneewind

INVENTAREA AUTONOMIEI

O istorie a filosofiei morale moderne

POLIROM

Ştiinţe politice

OPUS

J.B. Schneewind este profesor de filosofie la Johns Hopkins University din Baltimore, SUA, şi membru al Academiei Americane de Arte şi Ştiinţe.

Lector: Adrian Vidu Şerban
Traducere de: Nicoleta Mihăilescu, Elena Mandache, Cătălin Gheorghe, Ioana Avădanei

www.polirom.ro

J.B. Schneewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*
Published by the Press Syndicate of the University of Cambridge 1998

© Cambridge University Press 1998

© 2003 by Editura POLIROM, pentru prezenta traducere

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4, P.O. BOX 266, 700506
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37; P.O.BOX 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

SCHNEEWIND, J.B.

Inventarea autonomiei: o istorie a filosofiei morale moderne / J.B. Schneewind; trad.: Nicoleta Mihăilescu, Elena Mandache, Cătălin Gheorghe, Ioana Avădanei – Iaşi: Polirom, 2003

800 p.; 21 cm (OPUS. Ştiinţe politice)

ISBN: 973-681-266-9

I. Mihăilescu, Nicoleta (trad.)
II. Mandache, Elena (trad.)
III. Gheorghe, Cătălin (trad.)
IV. Avădanei, Ioana (trad.)

14(100)(091)

Printed in ROMANIA

J.B. Schneewind

INVENTAREA AUTONOMIEI

O istorie a filosofiei morale moderne

POLIROM
2003

Pentru

Sarah *Rachel* *Hannah*

Cuprins

Cuvânt înainte 15
Mulţumiri 19
Notă asupra trimiterilor bibliografice şi a abrevierilor 23

INTRODUCERE

Capitolul I
Teme ale istoriei filosofiei morale moderne 27
1. Filosofie morală şi schimbare socială 28
2. Morală şi autoguvernare 30
3. Morală şi religie 31
4. Morală, epistemologie şi psihologie morală 36
5. Un plan al lucrării 37

Partea întâi
NAŞTEREA ŞI DECLINUL TEORIEI MODERNE
A LEGII NATURALE

Capitolul II
Legea naturală – de la intelectualism la voluntarism 43
1. Originile teoriei legii naturale 43
2. Morala legii naturale la Sfântul Toma 45
3. Voinţa şi binele în voluntarism 49
4. Cele două împărăţii ale lui Luther 54
5. Voluntarismul lui Luther 59
6. Voluntarismul umanist al lui Calvin 62

Capitolul III

Abandonarea religiei – republicanism şi scepticism 68

1. *Virtú* şi prinţul manipulator 68
2. Republica şi autoguvernarea 71
3. Redescoperirea pyrrhonismului 74
4. Montaigne - scepticism şi credinţă 77
5. Testul lui Montaigne 81
6. Propune Montaigne o etică? 84
7. Charron – scepticismul eclectic 87
8. Război şi morală 93

Capitolul IV

Reafirmarea legii naturale – Suarez şi Grotius 95

1. Suarez – voinţă şi intelect în instituirea legii 96
2. Suarez – legea şi promulgarea ei 100
3. Suarez – motive ale supunerii 103
4. Grotius şi problema credinţei 105
5. Problematica lui Grotius 110
6. „Chiar dacă am fi de acord..." 115
7. Insuficienţa virtuţii 117
8. Drepturi şi comunitate 121

Capitolul V

Consecinţele teoriei lui Grotius – Hobbes 126

1. Dorinţă şi conflict 127
2. De la psihologie la morală 133
3. Practica moralei 139
4. Voluntarismul hobbesian 142

Capitolul VI

O morală a iubirii – Cumberland 150

1. Iubirea ca lege 151
2. Statutul legii iubirii 154
3. De la iubirea de sine la bunăvoinţă 157
4. Dumnezeu, legea şi obligaţia 160
5. Raţionalitatea în morală 165
6. Ignoranţă şi supunere 168

Capitolul VII

Sinteza centrală – Pufendorf 171

1. Entităţi morale 173

2. Binele moral şi binele natural 177
3. Cunoaşterea legii naturale 181
4. Îndatoriri perfecte şi îndatoriri imperfecte 187
5. Lege şi obligaţie 191
6. Semnificaţia voluntarismului lui Pufendorf 196

Capitolul VIII

Eşecul teoriei moderne a dreptului natural – Locke şi Thomasius 200
1. Locke şi problematica lui Grotius 202
2. Elemente ale unei ştiinţe a moralei 204
3. Morala ca ştiinţă 209
4. Voluntarismul lui Locke 211
5. Revelaţie şi raţiune în principiile morale 214
6. Opera timpurie a lui Locke despre legea naturală 216
7. Dreptate şi iubire 219
8. Voluntarismul şi morala empiristă 221
9. Thomasius şi respingerea voluntarismului 224
10. Obligaţia şi sfatul 226
11. Separarea legii de morală 228

Partea a doua

PERFECŢIONISM ŞI RAŢIONALITATE

Capitolul IX

Originile perfecţionismului modern 235
1. Stoicismul creştinat – du Vair şi Lipsius 237
2. Herbert de Cherbury – cosmosul şi Noţiunile Comune 244
3. Herbert – Noţiuni Comune, morală şi religie 249
4. Voluntarismul cartesian 254
5. Descartes – ignoranţă şi virtute 256
6. Descartes – fericirea, pasiunile şi iubirea 262

Capitolul X

Căi spre Dumnezeu – I. Platonicienii de la Cambridge 268
1. Whichcote şi morala ca esenţă a religiei 270
2. John Smith – perfecţiune, iubire şi lege 275
3. More şi axiomele iubirii 278
4. Cudworth – o metafizică a eticii 282
5. Platonismul de la Cambridge şi liberul arbitru 288

Capitolul XI

Căi spre Dumnezeu – II. Spinoza şi Malebranche 294

1. Spinoza şi etica într-o lume fără scopuri 295
2. Înţelepciunea şi viaţa bună 300
3. Societatea lui Spinoza 304
4. Malebranche – problema răului şi voinţele generale ale lui Dumnezeu 307
5. Ordine, virtute şi fericire 311
6. Dobândirea meritului 314
7. Morala lui Malebranche 317

Capitolul XII

Leibniz şi perfecţionismul contrarevoluţionar 321

1. Cea mai bună dintre toate lumile posibile 323
2. Libertatea şi hotărârea prin temeiuri 328
3. Iubirea, dreptatea şi perfecţiunea 333
4. Critica lui Pufendorf – legea şi voinţa 339
5. Critica lui Pufendorf – justificarea şi motivul 344

Partea a treia

SPRE O LUME PE CONT PROPRIU

Capitolul XIII

Morală fără mântuire 353

1. Reabilitarea epicureismului de către Gassendi 354
2. Liberul arbitru şi incomprehensibilitatea lui Dumnezeu 360
3. Morala şi Dumnezeul ascuns 364
4. Nicole şi ingeniozitatea propriului interes 369
5. Bayle – religia şi ateul virtuos 373

Capitolul XIV

Redobândirea virtuţii 381

1. Virtute şi lege 382
2. Virtutea în utopii 386
3. Cetăţeanul fără însuşiri al lui Harrington 392
4. Politica lui Shaftesbury 394
5. Diversitatea pasiunilor 397
6. Sentiment moral, voluntarism şi scepticism 400
7. Virtutea, fericirea şi cetăţeanul desăvârşit 407

Capitolul XV

Austeritatea principiilor morale la Clarke şi Mandeville 412

1. Liberul arbitru şi temeiurile de a acţiona 413
2. Morala matematică 418
3. Morala şi forţa activă raţională 422
4. Morala în cea mai bună dintre toate lumile posibile 424
5. Morala şi necesitatea creştinismului 426
6. Mandeville şi morala naturalizată 430
7. Morala împotriva naturii 435

Capitolul XVI

Limitele iubirii – Hutcheson şi Butler 438

1. Carmichael – Pufendorf în Scoţia 439
2. Morala bunăvoinţei la Hutcheson 442
3. Morala şi sentimentul 446
4. Raţiune, motiv şi calcul 450
5. Butler şi complexitatea naturii umane 453
6. Conştiinţa 458
7. Iubirea de sine, bunăvoinţa şi morala 462
8. Dumnezeu şi morala 466

Capitolul XVII

Hume şi virtutea naturalizată 468

1. Filosofia morală ca ştiinţă a sentimentului 470
2. Dorinţă, credinţă şi acţiune 473
3. Legile aprobării 478
4. Virtuţile artificiale şi virtuţile naturale 482
5. Obligaţia 488
6. Hume şi republica clasică 491
7. Morală şi religie 493

Capitolul XVIII

Critica unui univers fără creator 498

1. Sentimentalismul, scepticismul şi noul raţionalism 499
2. Intuiţionismul lui Price 501
3. Intuiţie şi motivaţie 507
4. Morală şi grijă providenţială 509
5. Adam Smith şi reafirmarea sentimentalismului 511
6. Dezintegrarea filosofiei morale 517
7. Reid şi puterile active 520
8. În apărarea evidenţei – axiomele intuitive 523

9. Libertate şi morală 525
10. Moştenirea lui Reid 528

Capitolul XIX

Efectele nobile ale iubirii de sine 531
1. Asociere şi utilitate 532
2. Dumnezeu şi cea mai mare fericire 536
3. Egoism şi reformă la Helvétius şi d'Holbach 542
4. Bentham şi reprezentarea moralei
într-o lume aflată pe cont propriu 550
5. De Sade şi iubirea de sine într-o societate coruptă 556

Partea a patra

AUTONOMIE ŞI ORDINE DIVINĂ

Capitolul XX

Perfecţiune şi voinţă la Wolff şi Crusius 563
1. Nevoia de sistem la Wolff 564
2. Psihologia wolffiană 567
3. Etica lui Wolff 572
4. O notă asupra pietismului 576
5. Crusius – semnificaţia liberului arbitru 579
6. Libertate şi virtute 585
7. Voinţa lui Dumnezeu şi morala 588

Capitolul XXI

Religie, morală şi reformă 594
1. Voltaire şi voluntarismul 595
2. La Mettrie şi ateismul dezlănţuit 600
3. Diderot şi morala fără teorie 604
4. Rousseau şi originile moralei 610
5. Transformarea naturii umane 615
6. Spre o republică clasică 619
7. Providenţă fără intervenţie 622

Capitolul XXII

Inventarea autonomiei 626
1. Către o lege morală 627
2. Influenţa lui Rousseau 631
3. Teodicee şi morală 637

4. Teodicee şi libertate 642
5. Raţiune şi sentiment 647
6. Morala şi cele două lumi 652

Capitolul XXIII

Kant şi istoria filosofiei morale 656
1. Egalitatea cu Dumnezeu 657
2. De la autoguvernare la autonomie 662
3. Voinţă şi dorinţă 665
4. Drept natural, obligaţie şi necesitate morală 669
5. Metode ale eticii 673
6. Virtute, iubire şi perfecţiune 677

EPILOG

Capitolul XXIV

Pitagora, Socrate şi Kant – căi de înţelegere a istoriei filosofiei morale 687
1. Versiunea socratică 688
2. Versiunea pitagoreică 691
3. Revelaţie şi raţiune 695
4. Kant şi versiunea lui Pitagora 699
5. Are filosofia morală un singur scop? 705
6. Continuitate şi schimbare în filosofia morală 707
7. Progresul în filosofia morală 711

Bibliografie 713
1. Surse 713
2. Comentarii 730

Indice de nume 761
Indice de concepte 784
Indice de citate biblice 798

Cuvânt înainte

Am iniţiat demersul care a dus la apariţia acestei cărţi întrucât existau multe aspecte ale filosofiei morale kantiene pe care nu reuşeam să le înţeleg. M-am gândit că aş fi avut o ocazie mai bună de a le înţelege dacă aş fi ştiut la ce întrebări credea Kant că ar fi trebuit să dea răspuns atunci când a început să-l preocupe subiectul. În lucrarea mai timpurie despre Sidgwick, am găsit ajutor în istorie. Am ajuns să cred că istoria filosofiei morale nu reprezintă un demers neîntrerupt, de la Socrate până la noi. Am considerat că aş putea localiza un moment în istorie despre care ar fi avut sens să spun : aici se află un larg set de probleme noi din care s-au dezvoltat problemele specifice ce l-au preocupat pe Sidgwick. Sidgwick mi-a devenit mai accesibil când am realizat ceea ce încerca el să facă prin opera sa. M-am gândit că trebuie să existe anumite corespondenţe cu Kant. Această carte ia naştere din încercarea mea de a le descoperi.

În 1976, am citit cartea lui Josef Schmucker *Die Ursprünge der Ethik Kants*. Deşi publicată în 1961, ea nu a fost tradusă în engleză la acel moment şi nu este tradusă nici azi. Schmucker abandonează aproape tot ce s-a spus mai înainte despre originile eticii kantiene. Am considerat studiile sale asupra eticii lui Wolff şi Crusius ca fiind revelatoare, în consecinţă datorez enorm lucrării sale. Însă nici el nu mi-a răspuns la toate întrebările. În mod intenţionat, el a spus prea puţin sau chiar nimic despre ceea ce a pregătit opera filosofilor moralei a căror influenţă o recunoaşte Kant. De asemenea, el m-a lăsat nelămurit asupra argumentelor care privesc diferenţele esenţiale dintre aceşti filosofi. Cu cât învăţam mai multe de la el, cu atât îmi doream mai mult decât îmi oferea.

În 1981, când am putut inaugura munca la acest proiect, nu ştiam cât de mult va trebui să mă întorc pe linia istoriei filosofiei sau cât de vastă va fi căutarea necesară pentru a mă convinge că am descoperit indicii ale întrebărilor care i-au clarificat răspunsurile lui Kant. Era clar încă de la început că va trebui să studiez un mare număr de filosofi despre care o seamă de exegeţi au scris deja. S-ar putea să nu fi iniţiat acest proiect dacă aş fi

realizat imediat cât de mulţi filosofi vor trebui studiaţi. Însă când am dezvoltat un plan al cărţii şi am realizat cât de departe vrea să ajungă, mi s-a părut prea târziu ca să mă mai opresc. Am încercat să învăţ câte ceva din munca celor specializaţi în acest domeniu pentru a mă feri de erorile grave pe care aş fi putut să le fac în ceea ce priveşte subiectele lor de studiu, însă sunt sigur că există multe situaţii în care ei vor sesiza că nu am reuşit acest lucru.

Hobbes spune că e adesea necinstit ca oamenii „să-şi construiască doctrina coruptă pe fărâmele înţelepciunii altora". Există, în cele ce urmează, multe citate celebre, însă sper că nu din motivul pe care îl sugerează Hobbes. Ele au menirea de a clarifica relatările despre filosofii pe care îi abordez şi, de asemenea, de a face accesibil cititorului limbajul în care s-au exprimat ei înşişi. Trebuie să evităm descrierea gândirii anterioare doar prin propriile noastre concepte. Ar trebui nu numai să o situăm în contextul intelectual, social, politic şi religios care le era propriu creatorilor ei, ci, totodată, să o înţelegem prin intermediul terminologiei pe care au folosit-o sau ar fi putut-o folosi ei înşişi. Ambele eforturi sunt necesare dacă vrem să înţelegem gândirea anterioară aşa cum ar fi înţeles-o creatorii ei şi cititorii cărora le era adresată. Aş fi dorit să fi făcut mai mult în direcţia încadrării filosofiei morale a lui Kant şi a celor ale predecesorilor săi în contextul problemelor de ordin practic care le-au făcut să apară. Totuşi, să fi spus mai mult ar fi însemnat o extindere a unui volum deja prea cuprinzător şi mi-ar fi trădat şi mai mult necunoaşterea.

Motivele pentru care încerc să privesc trecutul în specificitatea sa distinctivă sunt de ordin filosofic, dar şi istoriografic. Iniţial, marea filosofie morală nu ia naştere din preocupări ce ţin de însuşi demersul filosofic. Ea apare ca urmare a angajării în chestiuni serioase legate de viaţa personală, socială, politică şi religioasă. De vreme ce aceste probleme sunt în schimbare, trebuie să înţelegem contextele în care a luat naştere filosofia morală a trecutului, ca şi argumentele pe care ea le aduce pentru a înţelege pe deplin de ce s-a dezvoltat aşa cum a făcut-o. O dată ce înţelegem cum i-au afectat aceste schimbări pe predecesori, putem spera să ne lămurim cu privire la consideraţiile similare care ne afectează pe noi înşine. Preocuparea faţă de contextul istoric a ceea ce credem a constitui principalele noastre probleme ne poate oferi o privire critică asupra lor, pe care nu o putem obţine pe altă cale.

Mi-am propus încă de la început să-l plasez pe Kant în centrul acestui studiu deoarece am crezut – şi încă mai cred – că viziunea sa asupra moralei ca autonomie oferă o poziţie mult mai bună din care să pornim în căutarea unei înţelegeri filosofice contemporane a moralei decât oricare alta sugerată de diverşi filosofi din trecut. Kant împărtăşeşte anumite convingeri morale particulare pe care eu le resping, însă cred că ele nu ridică dificultăţi în ce priveşte principiul utilizării intuiţiilor sale ca punct de plecare. Unele din concepţiile sale teoretice asupra moralei sunt mult mai problematice. Acestea, cred eu acum, sunt adesea părţi ale răspunsului la chestiunile moştenite care

s ar putea să nu ne intereseze. Studiul istoric ne permite astfel să ne eliberăm de viziunea sa globală, ceea ce ne poate ajuta să mergem mai departe.

Leibniz spune undeva că am putea compara o fiinţă perfectă cu „un autor erudit care include cel mai mare număr de adevăruri într-un volum cât mai mic cu putinţă". Cititorii acestei cărţi vor gândi în mod îndreptăţit despre mine că sunt departe de un astfel de autor exemplar. Am încercat să fiu clar şi concis ; însă sunt dureros de conştient de cât de departe mă aflu de orice aduce cu idealul leibnizian. Scrierea acestei cărţi mi-a oferit, cred eu, o mai bună înţelegere a teoriei lui Kant şi a ceea ce am putea face astăzi din ea. Sper, de asemenea, că cititorii vor considera că istoria le poate clarifica problemele. Probabil că unii dintre ei ar putea fi chiar tentaţi să se alăture grupului – din fericire tot mai mare – al celor care au încercat să sporească cunoaşterea trecutului filosofiei morale. Tot ceea ce poate face un autor e să aducă unele mici îmbunătăţiri înţelegerii gândirii câtorva filosofi şi a contextelor mai largi care i-au influenţat. Sarcina e grea, iar un ajutor în plus ar fi bine venit.

Mulţumiri

Una dintre satisfacţiile studierii istoriei gândirii este sentimentul pe care îl are cel interesat: că ia parte la un efort comun de lungă durată. Editorilor, comentatorilor şi istoricilor anteriori, fără al căror efort nici n-aş fi putut să încep, nu pot să le ofer decât mulţumiri pentru note şi bibliografie. Instituţiilor, prietenilor şi colegilor care m-au ajutat de-a lungul anilor pot, din fericire, să le aduc mulţumiri de ordin mai personal.

Primele şaptesprezece capitole au fost schiţate în 1992-1993, la Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences de la Stanford. Centrul, personalul său de specialitate şi ceilalţi membri mi-au pus la dispoziţie un mediu ideal pentru o astfel de muncă. Şederea mea aici a fost posibilă prin asistenţa financiară a Andrew W. Mellon Foundation şi datorită anului sabatic* de la Johns Hopkins University. Le sunt extrem de recunoscător pentru generozitate. Aş vrea de asemenea să-mi exprim recunoştinţa faţă de Stanford University Library pentru curtoazia arătată unui vizitator şi faţă de personalul de la Rare Book Room pentru ajutorul său calificat.

Restul capitolelor au fost schiţate în 1994, în timpul liber de la Johns Hopkins. Decanii Matthew Crenson şi Stephen Knapp au fost generoşi prin ajutorul lor, aşa cum fuseseră anterior decanii Lloyd Armstrong şi George Fisher. Le sunt recunoscător pentru continuarea tradiţiei inaugurate de Hopkins de a încuraja cercetarea. Hopkins Library mi-a fost de un mare ajutor de-a lungul întregului meu demers.

Am început să analizez unele idei despre evoluţia gândirii kantiene în 1983, la un Institut de Vară sponsorizat de National Endowment for the Humanities. De atunci am ţinut prelegeri de istoria eticii la multe colegii, universităţi şi conferinţe. De o importanţă aparte pentru mine au fost seriile

* An sabatic – un an liber de care beneficiază profesorii din Statele Unite după şase ani de predare neîntreruptă, an în care le sunt plătite normal toate salariile şi beneficiile şi pe care cadrele respective şi-l dedică de obicei unor studii sau călătorii de cercetare (n.r.).

de conferinţe pe care am fost solicitat să le susţin la Universitatea Notre Dame, la Universitatea din Virginia, la Universitatea din Pittsburgh, la cea din San Diego şi la Universitatea Princeton. NEH Summer Institute al lui Daniel Garber, în 1988, şi cel al lui Wade Robison, în 1990, m-au învăţat să gândesc într-un mod mai sinoptic decât o făcusem anterior în legătură cu istoria pe care o studiam. Conferinţa despre Kant, de la Sigriswill, din 1987, organizată de Ottfried Höffe, şi cea despre Pufendorf din 1989, de la Göttingen, condusă de Istvan Hont şi Hans-Erich Bödecker, mi-au permis să discut chestiuni de interes comun cu eruditi pe care altfel n-aş fi avut ocazia să-i întâlnesc. De la ei şi de la public şi prieteni am învăţat, în toate aceste ocazii, foarte mult; ajutorul lor atât în trasarea ideilor, cât şi a modalităţii de prezentare a fost inestimabil. Multe dintre lucrările mele recente au la origine conferinţele pregătite pentru aceste întâlniri. N-am avut rezerve în a transcrie din aceste lucrări în cartea de faţă, utilizând, fără a aduce mulţumiri în mod special, idei, fraze şi pagini întregi din diferite eseuri, pe care le înşir la bibliografie.

Ca întotdeauna, am învăţat multe lucruri de la studenţi. Atât cei care încă studiau, cât şi cei care au absolvit la Johns Hopkins au audiat şi discutat nesfârşite versiuni ale unei mari părţi din ceea ce prezint aici. Fie că ştiau sau nu, m-au obligat să fiu mai clar şi mai concis decât aş fi fost în lipsa lor. Există trei studenţi la Hopkins University cărora le datorez în mod special mulţumirile mele. Chris Grau a făcut comentarii profunde pe marginea unui număr de capitole şi a contribuit la demersul bibliografic. Carolyn McConnell a lucrat la bibliografia surselor iniţiale. Îi sunt în special recunoscător lui Natalie Brender, ale cărei discuţii asupra multor capitole au fost de un ajutor constant şi a cărei muncă de specialitate de-a lungul ultimilor ani în ce priveşte bibliografia şi alte chestiuni ce ţin de cercetare au reprezentat un ajutor nepreţuit.

Şi studenţii din altă parte mi-au fost de mare ajutor. Mulţumirile mele se îndreaptă către Jeffrey Stout, care mi-a dat posibilitatea să ţin un seminar de istoria eticii la Catedra de Studiul Religiilor de la Princeton în 1985, şi către John Cooper, care m-a invitat să ţin un alt seminar pe acest subiect la Catedra de Filosofie de la Princeton, în 1992. Participanţii de la ambele seminarii au dat dovadă de un util spirit critic. Participanţii la un seminar de vară din 1992, finanţat de National Endowment for the Humanities, au colaborat cu mine la evaluarea a ceea ce a devenit planul de bază al cărţii, iar criticile şi sugestiile lor au contribuit la conturarea conţinutului său.

Atât de mulţi colegi şi prieteni au discutat cu mine chestiuni ce ţin de istoria eticii, pe o perioadă atât de lungă de timp, încât nu pot spera să-i enumăr pe toţi. David Sachs a murit înainte de a putea vedea cea mai mare parte a acestei cărţi, însă comentariile sale asupra câtorva dintre scrierile mele mai timpurii au fost întotdeauna pătrunzătoare şi – chiar atunci când erau necruţătoare – constructive şi încurajatoare. John Cooper îmi asculta cu

răbdare, în timpul anului petrecut împreună la Centru, nemulţumirile legate de ceea ce scriam ; a petrecut mult timp atunci, iar ulterior încă şi mai mult, dezvăluindu-mi din excelenta sa cunoaştere a gândirii antice şi marea sa perspicacitate filosofică. Discuţiile cu Richard Rorty, legate de impresionantele sale provocări la adresa kantianismului şi a filosofiei morale sistematice în general, m-au ajutat mult să regândesc modul de abordare a acestora. Opera lui John Rawls, precum şi încurajarea sa au fost o sursă de inspiraţie pentru mine de-a lungul multor ani. Robert Adams, Karl Ameriks, Rüdiger Bittner, Charlotte Brown, Edwin Curley, Stephen Darwall, Jeffrey Edwards, Richard Flathman, Paul Guyer, Knud Haakonssen, Jennifer Herdt, Barbara Herman, T.E. Hill Jr., Ian Hunter, Christine Korsgaard, Larry Krasnoff, Mark Larrimore, Alasdair MacIntyre, Elijah Millgram, Onora O'Neill, John Pocock, Thomas Pogge, Andrews Reath, Michael Seidler, Ludwig Siep, Quentin Skinner, Mack Walker şi Susan Wolf se numără printre cei ale căror discuţii şi încurajări mi-au fost de un mare ajutor de-a lungul anilor. Robert Shaver mi-a trimis comentarii utile privitoare la anumite capitole. Jay Hullett mi-a răspuns cu amabilitate la unele întrebări practice, dându-mi sfaturi importante, bazate pe îndelungata sa experienţă în activitatea editorială. Din nou, lui Chris Grau şi lui Dan Callcut, multe mulţumiri pentru dificila lor muncă privitoare la argumente şi indice. Brian MacDonald a editat manuscrisul cu pricepere şi cu o deosebită grijă. Terence Moore de la Cambridge University Press mi-a oferit sfaturi preţioase în ce priveşte cartea şi a dat dovadă de răbdare aşteptând terminarea ei. Mi-aş fi dorit să fi făcut un bilanţ care să arate şi mai clar cât de mult am beneficiat de ceea ce mi s-a oferit.

Nu găsesc cuvintele potrivite prin care să-i mulţumesc lui Elizabeth Schneewind pentru sprijinul pe care mi l-a dat în perioada elaborării cărţii şi pentru tot restul.

J.B. Schneewind

Notă asupra trimiterilor bibliografice şi a abrevierilor

Prima listă a bibliografiei, cuprinzând sursele, include lucrările publicate înainte de 1800. Ea enumeră o sumă de lucrări timpurii de filosofie morală, ca şi operele autorilor care mă interesează în mod deosebit. Când citez una dintre aceste opere, dacă este vorba doar de o singură lucrare folosesc numele autorului, o scurtă denumire a operei sau una dintre abrevierile enumerate aici. Citatele din antologii, care sunt de asemenea incluse sub denumirea de surse, fiind extrase din operele originale, sunt identificate în mod similar prin indicarea numelui îngrijitorului de ediţie şi a numărului paginii.

Citatele aparţinând comentatorilor de mai târziu şi istoricilor sunt identificate peste tot prin numele autorului şi data apariţiei lucrării. Operele la care mă refer sunt enumerate în cea de-a doua listă bibliografică, sub denumirea de comentarii. Uneori trimit la o operă modernă numai o singură dată şi incidental; în aceste cazuri, detaliile bibliografice sunt date doar o dată cu citatul.

DIBP – Hugo Grotius, *On the Law of War and Peace* (*De iure belli ac pacis*), trad. de Francis W. Kelsey, Oxford, 1925 [trad. rom. de George Dumitriu, *Despre dreptul războiului şi al păcii*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968].

DIN – Samuel Pufendorf, *On the Law of Nature and Nations* (*De iure naturae et gentium*, 1672), trad. de C.H. Oldfather şi W.A. Oldfather, Oxford, 1934.

DIP – Hugo Grotius, *Commentary on the Law of Prize and Booty* (*De iure praedae commentarius*, 1604), trad. de Gwladys L. Williams şi Walter H. Zeydel, Oxford, 1950.

ECHU – John Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (1689), coord. Peter Nidditch, Oxford, 1979 [trad. rom. de Armand Roşu şi Teodor Voiculescu, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. I-II, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961].

LCCorr – Samuel Clarke şi G.W.F. Leibniz, *The Leibniz-Clarke Correspondence*, coord. H.G. Alexander, Manchester, 1944.

LE – Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, coord. Peter Heath şi J.B. Schneewind, trad. de Peter Heath, Cambridge, 1997.

MM – Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, trad. de Mary Gregor, Cambridge, 1991 [trad. rom. de R. Croitoru, „Metafizica moravurilor", în *Scrieri moral-politice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991].

ST – Sf. Toma din Aquino, *Summa Theologica*, trad. de preoţii de la English Dominican Province, New York, 1947.

TP – Immanuel Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, coord. şi traducători David Walford şi Ralf Meerbote, Cambridge, 1992.

Introducere

CAPITOLUL I

Teme ale istoriei filosofiei morale moderne

Kant este cel care a inventat conceperea moralei ca autonomie. Utilizez noţiunea de invenţie în acelaşi sens în care însuşi Kant a făcut-o într-o observaţie din opera sa de început. „Leibniz a conceput o substanţă simplă", a afirmat el, „care nu conţinea nimic mai mult decât reprezentări obscure, şi pe care a numit-o *monadă latentă*. Această monadă n-a fost explicată, ci pur şi simplu inventată, deoarece conceptul nu a fost preluat de el, ci mai degrabă creat"[1]. Autonomia, aşa cum a înţeles-o Kant, presupune o libertate anticauzală; el a considerat că în experienţa singulară a datoriei morale ni se „oferă" un „fapt al raţiunii" care ne indică în mod indubitabil că suntem realmente posesori ai unei astfel de libertăţi, în calitatea noastră de locuitori ai unui univers numenal. Cititorii care susţin, ca şi mine, de altfel, că experienţa datoriei noastre morale nu ne dezvăluie un astfel de lucru, vor privi versiunea kantiană a autonomiei mai degrabă ca pe o invenţie decât ca pe o explicaţie[2]. Cei cu vederi diferite asupra libertăţii şi moralei şi-ar

1. „Leibniz dachte sich eine einfache Substanz, die nichts als dunkle Vorstellungen hätte, and nannte sie eine *schlummernde Monade*. Hier hatte er nicht diese Monade erklärt, sondern erdacht; denn der Begriff derselbe war ihm nicht gegeben, sondern von ihm erschaffen worden"; vezi *Gesammelte Schriften*, vol. 2, p. 277; *TP*, p. 249, unde traducerea este oarecum diferită. Vezi, de asemenea, *Critique of Pure Reason*, $A_{729} = B_{757}$ (trad. rom. de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, *Critica raţiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti, 1994, pp. 200-238 – n.t.).
2. Pentru o densă şi erudită trecere în revistă a istoriei termenului, vezi Pohlmann, 1971. Utilizat iniţial pentru a exprima o concepţie politică în

fi dorit, poate, ca eu să fi intitulat această carte *Descoperirea autonomiei*. Putem cădea, probabil, de acord asupra faptului că gândirea morală a lui Kant este pe cât de originală şi profundă, pe atât de greu de înţeles. Studiile sistematice, începând de la Paton şi Beck şi până în prezent, au îmbunătăţit în mod considerabil înţelegerea noastră critică a poziţiei sale. În această carte, încerc să îmbogăţesc înţelegerea istorică a filosofiei morale kantiene, punând-o în legătură cu operele anterioare faţă de care ea constituia un răspuns.

1. Filosofie morală şi schimbare socială

Dincolo de importanţa particulară a perspectivei kantiene, există raţiuni întemeiate pentru studiul istoriei gândirii morale, mesajul filosofului german apărând ca un răspuns la această istorie.

În timpul secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, concepte consacrate din domeniul moralei, cum ar fi cel de supunere, au ajuns să fie contestate din ce în ce mai mult prin apariţia unor concepte morale precum cel de autoguvernare. Conform concepţiei anterioare, morala, în esenţa sa, trebuie înţeleasă ca reprezentând un aspect al supunerii pe care i-o datorăm lui Dumnezeu, cu atât mai mult cu cât majoritatea indivizilor se află într-o poziţie morală care îi obligă să asculte de alte fiinţe umane. Autoritatea lui Dumnezeu asupra tuturor este făcută cunoscută prin raţiune şi revelaţie, dar şi prin mijlocirea clerului. Cu toate acestea, noi nu suntem cu toţii capabili în aceeaşi măsură să înţelegem ce anume presupune morala. Chiar dacă fiecare are înscrise în inimă sau în conştiinţă legile fundamentale ale moralei, majoritatea oamenilor au totuşi nevoie să fie instruiţi de o anumită autoritate cu privire la ceea ce implică morala în cazuri particulare. Dar, cum majoritatea indivizilor nu înţeleg de obicei motivele pentru a face ceea ce morala impune, sunt necesare atât ameninţări cu pedeapsa, cât şi oferte de recompensă, în măsură să asigure consimţământul necesar ordinii morale.

---

gândirea greacă, termenul a ajuns să fie folosit în controversele religioase din timpul Reformei. Totuşi, principala sa utilizare la începutul epocii moderne a fost în spaţiul dezbaterilor politice. Kant pare să fi fost primul care i-a acordat o semnificaţie mai largă, folosindu-l în filosofia sa teoretică, precum şi în cea practică.

Noua concepţie, apărută la sfârşitul secolului al XVIII-lea, a avut drept corolar ideea centrală conform căreia toţi indivizii normali sunt capabili, în egală măsură, să convieţuiască într-o morală a autoguvernării. Conform acestei perspective, fiecare are o capacitate egală de a decide pentru sine ceea ce presupune morala, având, în principiu, şi capacitatea de a acţiona în consecinţă, indiferent de ameninţările sau pedepsele venite din partea altora[3]. Aceste două opinii au ajuns să fie atât de răspândite, încât majoritatea scrierilor de filosofie morală încep prin a şi le asuma. În viaţa cotidiană, ele ne oferă o ipoteză de lucru, conform căreia semenii cu care trăim laolaltă ar fi capabili de înţelegerea şi recunoaşterea în practică a raţiunilor pentru care constrângerile morale trebuie să fie respectate atât de noi, cât şi de ceilalţi. În concluzie, presupunem că oamenii sunt în mod egal competenţi ca agenţi morali, cel puţin până la proba contrarie. Există multe puncte centrale în privinţa cărora teoriile morale moderne diferă de ceea ce a fost în mod larg acceptat la începutul secolului al XVII-lea, însă presupoziţia noastră a unei competenţe morale egale *prima facie* impune deosebirea cea mai profundă şi mai larg răspândită.

Înţelegerea moralei ca autoguvernare furnizează un cadru conceptual acelui spaţiu social în care fiecare dintre noi poate pretinde cu îndreptăţire să-şi conducă propriile acţiuni în lipsa amestecului statului, Bisericii, semenilor sau al celor care se pretind a fi mai buni sau mai înţelepţi decât noi. Vechea concepţie a moralei ca supunere nu a avut astfel de implicaţii. Începuturile filosofiei morale moderne, în cadrul cărora a luat naştere înţelegerea moralei ca autoguvernare, au adus astfel o contribuţie vitală la naşterea viziunii liberale occidentale asupra celor mai adecvate relaţii dintre individ şi societate. Acea formă de viaţă nu s-ar fi putut dezvolta fără contribuţia filosofilor moralei.

Ar putea părea surprinzător să atribui un asemenea rol esenţial filosofiei morale în producerea unei schimbări sociale fundamentale, însă nu ar trebui să fie deloc aşa. Diferenţele semnificative din punct de vedere uman dintre indivizi, ca şi dintre societăţi sunt în mare parte nonbiologice. Ele sunt de ordin cultural şi, prin urmare, imposibile fără un cadru comun, atât lingvistic, cât şi conceptual. Acest lucru este în mod cert valabil pentru aspectele morale, politice şi religioase ale vieţii. În aceste chestiuni, noi nu putem fi decât ceea ce gândim şi spunem că suntem. Dezbaterea filosofică din secolele al XVII-lea şi

3. Darwall, 1995, p. 8 şi n. 18, utilizează un sens şi mai restrâns al noţiunii de autoguvernare decât cel folosit de mine.

al XVIII-lea a constituit o sursă esenţială a noilor modalităţi de a conceptualiza umanul şi de a-l dezbate. Propria noastră filosofie morală continuă din punctul în care au rămas toate aceste dezbateri timpurii. A înţelege cum am ajuns în acel punct nu înseamnă doar a analiza câteva dintre întrebările filosofice de actualitate. Înseamnă, de asemenea, şi a vedea cum ajungem la o manieră modernă distinctă de înţelegere a noastră ca indivizi morali.

2. Morală şi autoguvernare

În cele ce urmează, principala mea temă o va constitui apariţia unor concepţii variate asupra moralei ca autoguvernare. Cam în acelaşi interval cu Machiavelli şi Montaigne, au existat filosofi care au lăsat deoparte concepţia asupra moralei ca supunere pentru a elabora o alternativă. Cu toate acestea, majoritatea filosofilor care au regândit morala în secolul al XVII-lea şi la începutul secolului al XVIII-lea nu au intenţionat să înlocuiască vechea concepţie cu o viziune asupra moralei ca autoguvernare. Ei încercau, în cea mai mare parte, să rezolve problemele care se iveau în cadrul vechii perspective. Majoritatea spera să demonstreze că morala creştină ar putea continua să ofere îndrumarea necesară înfruntării dificultăţilor de care nimeni nu se mai lovise înainte. Pentru a rezolva problemele pe care noile împrejurări sociale şi politice le ridicau şi care loveau în mod direct în angajamentele lor morale şi religioase, unii dintre ei au dezvoltat noi modele de gândire a moralei şi a politicii. Aceştia nu aveau cum să prevadă felul în care gânditorii de mai târziu le-au folosit rezultatele în propriile lor teorii.

Abia de pe la începutul secolului al XVIII-lea, efortul de a crea o teorie a moralei ca autoguvernare a devenit unul conştient. Preocupările din domeniul moralei şi politicii au dus la creşterea numărului de filosofi care erau de părere că paradigmele moştenite ale moralei nu permiteau o evaluare adecvată a demnităţii umane şi, prin urmare, nici a învăţăturilor morale ale creştinismului, pe care mulţi dintre ei încă le acceptau. Astfel de temeri se făcuseră deja puternic auzite în timpul secolului al XVII-lea. Filosofii secolului al XVIII-lea puteau, prin urmare, să se inspire din opera predecesorilor în timp ce căutau modalităţi de a dezvolta noi conceptualizări ale moralei. Filosofiile morale ale lui Reid, Bentham şi Kant constituie ultimele eforturi ale secolului al XVIII-lea de a formula credinţa normativă în demnitatea

şi valoarea persoanei umane, credinţă care a condus la naşterea teoriilor asupra moralei ca autoguvernare[4].

Explicaţia kantiană a acestei credinţe normative a fost mai cuprinzătoare şi mai radicală decât oricare alta. Kant este cel care a propus o veritabilă şi revoluţionară reevaluare a moralei. El este cel care a afirmat că ne autoguvernăm în virtutea faptului că suntem autonomi. Prin aceasta, a vrut să spună că noi înşine suntem cei care ne dăm legea morală. Noi ne aflăm sub legea morală numai datorită acţiunii legislative a propriei noastre voinţe, aceeaşi acţiune fiind cea care permite întotdeauna şi oricui să nu încalce legea morală. Kant a fost primul care a argumentat în favoarea autonomiei în sensul ei tare. Teoria lui prezintă, desigur, mai mult decât un simplu interes istoric. Ea este inclusă în etica filosofică actuală într-o măsură mult mai mare decât opera oricărui gânditor din modernitatea timpurie, cu posibila excepţie a lui Hobbes. Prin urmare, în paginile care urmează Immanuel Kant ocupă un loc aparte. Fireşte, acest fapt va modifica modalitatea de abordare a filosofilor şi subiectelor din această lucrare. Am încercat însă să ofer o prezentare nepărtinitoare a dezbaterilor complexe din care au luat naştere întrebările la care a încercat Kant să răspundă.

Bentham, Reid şi Kant au abordat cu toţii domeniul filosofiei morale, având totuşi idei diferite asupra politicii şi religiei. Dacă toţi au studiat ceva din opera aceloraşi filosofi timpurii, atât continentali, cât şi britanici, Kant a luat contact cu opera altor gânditori, care aparţineau altor spaţii culturale decât cel britanic. O bună parte din contribuţia sa la filosofia morală a fost conturată de predecesorii săi germani. Atât timp cât nu vom cunoaşte câte ceva despre ei, precum şi despre cei mai cunoscuţi gânditori din opera cărora s-a inspirat, nu vom realiza cât de diferite au fost sursele care au contribuit la inventarea autonomiei.

3. Morală şi religie

Concepţiile privind morala ca autoguvernare resping ideea inegalităţii dintre oameni în ceea ce priveşte dimensiunea morală, idee care a constituit un model al teoriilor asupra moralei ca supunere. Care ar fi

4. Teoria lui Reid permite o înţelegere adecvată a moralei ca autoguvernare, însă, aşa cum voi arăta în capitolul al XX-lea, 5, nu este clar dacă şi poziţia lui Bentham permite acest lucru.

rolul conceptului de Dumnezeu în aceste două direcţii de gândire? Care este semnificaţia morală a inegalităţii dintre Dumnezeu şi fiinţele umane? Dacă superioritatea lui Dumnezeu nu este acceptabilă, este oare necesar ca toate legăturile dintre morală şi religie să fie tăiate? Dezbaterile în jurul acestor probleme constituie o altă temă importantă de discuţie în cele ce urmează.

Evenimente fără o legătură directă cu filosofia au contribuit într-o mare măsură la stimularea reevaluării moralei, preocupare apărută în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. Reforma şi Contrareforma au făcut din orice subiect legat de religie un prilej de controversă – totul fiind în ultimă instanţă legat de religie[5]. Starea de război care a bulversat Europa aproape fără întrerupere, începând cu secolul al XVI-lea şi până la mijlocul secolului al XVII-lea, precum şi războaiele civile din Marea Britanie, care au durat până aproape de sfârşitul secolului, erau înţelese în termenii unor probleme religioase. Dacă guvernarea divină a lumii, aşa cum era ea prezentată prin intermediul clerului, fusese unica speranţă de ordine, se pare totuşi că pacea nu a putut fi restaurată. Morala, aşa cum era interpretată de Biserici, ele însele dezbinate de dispute sectare, nu ar fi putut să genereze nici vreun sentiment interior al comunităţii, nici constrângeri exterioare suficient de puternice pentru a face posibilă o viaţă civilizată.

Ar fi putut politica, prin ea însăşi, să impună aceste constrângeri? Forţa represivă ar fi putut, într-adevăr, să menţină pacea pentru o perioadă. Dar cine urma să controleze o astfel de forţă şi în ce scopuri? Întrebările erau apăsătoare. Cei care şi le-au pus au dorit din ce în ce mai mult să li se ofere argumente destul de puternice pentru a-i determina să se supună acelor autorităţi al căror statut tradiţional nu mai era suficient. Controversele religioase au afectat autoritatea internă a statului la fel de mult pe cât au făcut-o conjuncturile internaţionale. Noi grupuri din cadrul fiecărui regim politic au început să ceară acces la putere, justificându-şi pretenţiile cu teorii privind modul în care guvernământul ar trebui tratat şi limitat, dar şi legate de cei care ar trebui să se implice. Conflictul religios a subminat pretenţiile clerului de a fi unica autoritate morală, iar conflictul politic a determinat încă şi mai mult poporul să ceară recunoaşterea deplinei sale competenţe

5. Vezi Febvre, 1982, capitolele 9 şi 10, pentru o excelentă abordare a modului în care gândirea religioasă a saturat vocabularul francez al secolului al XVI-lea într-o aşa măsură, încât era aproape imposibil să gândeşti dincolo de religie sau chiar să observi că nu se poate face astfel.

şi deci a dreptului de a lua parte în mod activ la treburile statului. O morală a autoguvernării constituia o armă teoretică cu ajutorul căreia puteau fi apărate astfel de revendicări într-un mod mai eficient decât o făceau teoriile utilizate anterior. Nevoia unor noi justificări ale autorităţii şi ale distribuţiei puterii care să fie în mod general acceptate au determinat o inevitabilă regândire a moralei. Demersul filosofic, refuzând apelul la vreo altă autoritate în afară de raţiune, a părut a fi o adecvată sursă de inspiraţie.

Se presupune adesea că extraordinarele progrese ale ştiinţei din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea au declanşat imboldul unor noi eforturi în filosofie, în general, şi în etica filosofică, în particular. Nu există nici un motiv de îndoială în faptul că progresul ştiinţei de la Copernic şi Galilei la Newton şi până în secolul al XVIII-lea a fost deosebit de important în conturarea cursului filosofiei. Însă în domeniul moralei s-ar fi impus o reexaminare şi o redefinire, chiar dacă n-ar fi avut loc nici un progres ştiinţific. În lipsa aportului ştiinţei, cursul pe care l-ar fi urmat filosofia morală ar fi fost, fără îndoială, destul de diferit. Cu toate acestea, problemele care au apărut în urma disensiunilor religioase şi a revendicărilor privind o mai largă participare la viaţa politică nu se datorau avansului pe care îl luase cunoaşterea ştiinţifică. Şi au fost primele – şi nu avansul cunoaşterii ştiinţifice – cele care au dat naştere, înainte de toate, filosofiei morale moderne.

Ceea ce am numit concepţii asupra moralei ca autoguvernare se presupune adesea că ar rezulta din efortul considerabil al gânditorilor Iluminismului de a crea o societate secularizată. Se consideră astfel că a existat un „proiect iluminist" de demonstrare a faptului că morala nu ar avea nevoie de religie, întrucât ea ar poseda propriile sale temeiuri raţionale. Ca părţi ale acestui proiect, teoriile moderne asupra moralei se vor concepute în acelaşi fel. Consider că, în unele aspecte, aceste presupoziţii sunt îndoielnice.

Au existat, desigur, câţiva autori atei care şi-au publicat punctele de vedere în timpul secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea. Cu toate acestea, Bentham nu a fost primul reprezentant al mişcării pentru o morală în întregime seculară. Au existat însă mult mai mulţi oameni care, fără a fi fost atei sau simpli sceptici, erau consideraţi antireligioşi pentru simpla lor convingere că religia instituţionalizată dăuna foarte mult. Ei sperau, fără îndoială, să vadă cum Bisericile sau clerul suferă o reformă, însă fără a lua în considerare o etică seculară. Anticlericalismul nu înseamnă şi ateism.

O largă varietate de scriitori din ultima parte a intervalului iluminist îşi spuneau „iluminaţi", dorind ca şi ceilalţi să îi considere astfel. Dacă unii dintre ei erau atei, majoritatea nu erau; ei se diferenţiau, de altfel, în multe alte aspecte. În consecinţă, împărtăşind opinia multor autori, nu găsesc că este dezirabil să gândesc în termenii unei singure mişcări numite Iluminism sau *Aufklärung* sau *Lumières*, ba şi mai puţin în termenii a ceea ce s-ar putea numi un proiect unic, care să-i cuprindă pe toţi cei care s-au pretins a fi iluminaţi[6]. Eroarea privind înţelegerea filosofiei morale şi a Iluminismului secularizat este destul de evidentă.

Pe scurt, pretenţia conform căreia principalul efort al filosofiei morale din secolul al XVIII-lea a fost acela de a seculariza morala nu rezistă nici celei mai superficiale analize. Într-adevăr, dacă aş fi fost obligat să identific o teorie sau alta cu vreun „proiect iluminist" al moralei, ar fi trebuit să afirm că aceasta nu constituia decât un efort de a limita controlul divin asupra vieţii pământeşti, în timp ce el rămânea totuşi esenţial pentru morală. Fireşte, acest efort a îmbrăcat forme diferite, în funcţie de modul în care au fost imaginate relaţiile dintre Dumnezeu şi morală.

Aşa cum voi arăta în cele ce urmează, există două abordări fundamentale prin care conceptul de Dumnezeu este considerat esenţial pentru morală. Una dintre ele este cea care se numeşte îndeobşte „voluntarism"[7]. Voluntariştii susţin că Dumnezeu a creat morala şi a impus-o oamenilor printr-un *fiat* arbitrar al voinţei sale. El este esenţial pentru morală şi, fiind creatorul ei, poate, în principiu, s-o modifice oricând – aşa cum s-ar părea că o face în ocazii excepţionale, ca atunci când i-a poruncit lui Avraam să-l jertfească pe Isaac, intervenind în ultimul moment şi împiedicând jertfa. Conform celeilalte abordări, adesea numită „intelectualism", nu Dumnezeu a creat morala. Atunci când divinitatea ne dă ordine morale, voinţa sa este călăuzită de cunoaşterea intelectuală a paradigmelor eterne. Cu toate acestea, Dumnezeu rămâne esenţial pentru morală, întrucât însăşi supravegherea sa providenţială constituie o dovadă certă că trăim într-o lume ordonată din punct de vedere moral.

---

6. Vezi Porter şi Teich, 1981, iar pentru o prezentare de ansamblu, Outram, 1995, capitolul 1.
7. În conformitate cu *Oxford English Dictionary*, termenul este un concept specific secolului al XIX-lea.

Atât pentru un intelectualist, cât şi pentru un voluntarist, morala este, în practică, o problemă de supunere faţă de reguli sau legi, iar nu una care urmăreşte în mod direct binele comun. Însă toţi cad de acord asupra faptului că morala are menirea de a fi în slujba binelui comun. De aici ar părea să rezulte că supunerea individuală faţă de directivele morale ar fi zadarnică. Mulţi oameni nu se supun, ba mai mult, hazardul pare să aibă o contribuţie importantă în determinarea rezultatelor concrete ale acţiunilor noastre. Pentru un intelectualist, Dumnezeu este supraveghetorul divin, care coordonează rezultatele concrete ale acţiunilor individuale în aşa fel încât acestea să fie puse în slujba binelui întregului. Morala nu este, contrar opiniei voluntariştilor, creaţia lui Dumnezeu, însă trebuie să avem certitudinea existenţei lui Dumnezeu pentru a fi siguri că acţiunea morală nu este nici fără sens şi nici nu se anulează pe sine.

Voluntariştii pot accepta acea parte din teoria intelectualiştilor conform căreia Dumnezeu ar supraveghea în mod activ universul pe care l-a creat. Însă ei nu au nevoie de această ipoteză. Ei nu reţin din teoria intelectualiştilor opinia că universul poate fi înţeles dintr-o perspectivă morală. Intelectualiştii nu pot accepta cea mai importantă presupoziţie a voluntariştilor. Dar pot fi de acord că, în lipsa poruncii divine, adevărurile care întemeiază morala nu ar putea avea statutul unor legi care ne impun obligaţii. Sunt posibile şi alte poziţii intermediare, însă mulţi gânditori religioşi din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea au respins în mod vehement orice formă de voluntarism, depunând multe eforturi pentru a face acceptabil un profund curent intelectualist. O abordare a voluntarismului a fost inevitabilă în dezbaterile asupra religiei şi moralei din intervalul pe care-l voi analiza în continuare.

Au existat printre gânditorii antireligioşi unii care considerau că singura interpretare a religiei în care Dumnezeu este esenţial pentru existenţa moralei ar fi aceea a voluntariştilor. Ei au prezentat această chestiune ca şi cum un gânditor religios care ar fi respins voluntarismul ar fi trebuit să susţină, în acelaşi timp, că morala este total separată de religie. Astfel, ei argumentau ca şi cum şi-ar fi impus deja punctul de vedere asupra moralei; însă nu ar trebui să ne lăsăm induşi în eroare de pretenţiile lor. Pentru toţi autorii, cu excepţia celor atei, morala şi religia au rămas strâns legate în cadrul filosofiei morale moderne. Etica autoguvernării a fost creată atât de filosofii religioşi, cât şi de cei antireligioşi.

4. Morală, epistemologie şi psihologie morală

Toţi adepţii concepţiilor despre morală ca autoguvernare presupun că indivizii morali trebuie să posede anumite trăsături psihologice specifice. Adulţii normali sunt în stare să îşi dea seama sau să ştie, fără vreun ajutor exterior, ce anume impune sau aprobă morala şi să se autodetermine să trăiască în consecinţă, indiferent de ameninţări sau recompense. În cadrul dezbaterilor din care au luat naştere aceste concepţii, întrebările legate de epistemologia credinţelor morale şi de psihologia morală au jucat un rol central. Conştiinţa noastră asupra moralei şi relaţia acesteia cu motivele noastre constituie, în cele ce urmează, a treia temă recurentă.

Câteva presupoziţii uzuale ne-ar putea împiedica să înţelegem această chestiune. Cărţile apărute sub titlul de „Istoria filosofiei" se concentrează în mod obişnuit asupra evoluţiei teoriilor cunoaşterii şi metafizicii, tratând etica – atunci când o fac – ca pe un fel de anexă. Ipoteza implicită pare să fie aceea că, o dată ce epistemologia şi ontologia unui filosof sunt clarificate, teoria moralei se deduce direct, ca o consecinţă a acestora. Astfel se ajunge la ideea că presupoziţia conceptuală generează o veritabilă înţelegere a dezvoltării istorice pe care au realizat-o teoriile despre morală. Ele urmează să fie explicate ca rezultate ale dorinţei de a face ca morala să se potrivească unor epistemologii sau metafizici anterioare. Pornind de la interesul pe care îl prezintă pentru mine istoria gândirii moralei, nu am considerat totuşi că o astfel de abordare ne-ar fi utilă.

Mă voi opri la timpul potrivit asupra câtorva cazuri care descriu diferite relaţii între teoriile cunoaşterii şi teoriile moralei, însă aici voi aminti ceea ce reprezintă, poate, cel mai important exemplu în acest sens. Împărţirea convenţională a teoriilor cunoaşterii din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea în empiriste, raţionaliste şi – eventual – kantiene îmi pare a fi una foarte profundă, în ciuda obiecţiilor pe care le-a întâmpinat. Empirismul, de la Bacon până la Locke, a avut o strânsă afinitate cu voluntarismul în etică. Voluntarismul în etică a tins să fie asociat cu concepţii extreme asupra moralei, ca supunere faţă de Dumnezeu. Obiecţiile aduse celor din urmă, bazate în egală măsură pe fundamente morale şi pur religioase, au fost, prin urmare, considerate reacţii de respingere atât a voluntarismului, cât şi a empirismului, în special a acelor viziuni empiriste care se refereau la sens şi la limitările impuse conceptelor noastre. Raţionaliştii s-au opus atât de radical

empirismului din pricina a ceea ce ei considerau a fi gravele defecte morale pe care acesta le antrena, dar şi din pricina erorilor pe care ei le-au văzut în acest curent şi a cunoaşterii *a priori*.

Nici raţionalismul n-a fost scutit de critică sub aspectul moralei. Criticii au considerat că unele din versiunile sale erau în mod inevitabil legate de o viziune a moralei ca supunere faţă de o elită socială. Adversarii erau de părere că respectivele versiuni nu puteau explica modul în care cunoaşterea pe care teoreticienii ei au postulat-o ca bază a moralei ar putea fi egal accesibilă tuturor. Pentru cei determinaţi de consideraţii normative să pledeze în favoarea unei morale a autoguvernării, acest tip de raţionalism era, prin urmare, inacceptabil. Iar dacă, din considerente morale, ei au găsit empirismul la fel de inacceptabil, au fost obligaţi să descopere noi forme de raţionalism etic.

Kant însuşi a fost influenţat de astfel de consideraţii. Asemeni predecesorilor săi, el a căutat un principiu raţional suficient de simplu pentru a putea fi cunoscut şi folosit de oricine şi prin care să se susţină întreaga forţă motivaţională a teoriei. Nu mi se pare inacceptabilă presupunerea că angajamentul său normativ faţă de un concept „tare", cel al moralei ca autoguvernare, să fi reprezentat o motivaţie puternică, ce l-a determinat să-şi dezvolte atât o remarcabilă teorie constructivistă a cunoaşterii, cât şi o psihologie motivaţională. Kant nu reprezintă singurul caz în care portretul convenţional al relaţiilor istorice dintre epistemologie şi filosofia morală este mai mult decât nefolositor.

5. Un plan al lucrării

Toţi teoreticienii amintiţi erau angajaţi, într-un fel sau altul, în controverse privitoare la morală şi autoguvernare, la relaţiile dintre morală şi religie, precum şi în cele privind motivaţiile epistemologice şi psihologice ale unor perspective morale diferite. Nu am încercat să adun argumente legate de aceste subiecte în cadrul unor capitole separate. Totuşi, am sintetizat ceea ce urmează într-o modalitate tematică, dar care respectă în acelaşi timp şi un fir cronologic. Există, conform opiniei mele, patru etape principale în dezvoltarea filosofiei morale moderne, filosofii studiaţi fiind grupaţi în conformitate cu aceste etape. Biografiile unor filosofi analizaţi într-una din secţiuni se suprapun peste biografiile altora, trataţi în alte secţiuni, însă în interiorul secţiunilor folosesc o prezentare cronologică.

În prima secţiune prezint ceea ce consider a fi viziunea dominantă asupra moralei în secolul al XVII-lea, şi anume teoria legii naturale. Pentru a evidenţia noutatea operei lui Grotius şi a succesorilor săi, voi începe cu o scurtă prezentare a câtorva aspecte din doctrina clasică a legii naturale, care aparţine lui Toma din Aquino, dar şi a unor alternative medievale la această doctrină. Mă voi referi şi la modalităţile în care Luther şi Calvin au folosit aceste poziţii diferite în scopul conturării propriilor lor teorii asupra rolului legii în viaţa morală. Mult înaintea gânditorilor atei din secolul al XVIII-lea, au fost unii care s-au întrebat ce s-ar întâmpla cu viaţa comunităţii dacă nu am încorpora creştinismul în teoriile noastre. Pentru a ilustra opţiunile pe care le vor avea gânditorii de mai târziu, voi avea în vedere politica seculară radicală a lui Machiavelli şi scepticismul care l-a făcut celebru pe Montaigne. Voi continua apoi cu Suarez şi Grotius, ambii făcând parte din categoria celor care au încercat să reabiliteze teoria legii naturale, ca răspuns la dificultăţile cu care se confrunta aceasta, dar şi lumea în care trăiau. Suarez este un tradiţionalist renumit; Grotius este cel care ia adesea – în mod corect, aş putea spune – iniţiativa unei noi perspective teoretice. Voi prezenta principalii partizani ai gândirii „moderne" a legii naturale şi voi încheia secţiunea cu o discuţie asupra lui Locke şi Thomasius, ultimii fiind adepţi importanţi ai concepţiei grotiene. Din opera lor au reieşit în mod clar motivele pentru care teoria legii naturale părea incapabilă să asimileze imperativele morale care i se atribuiau. Locke nu a privit-o ca pe un eşec, în schimb Thomasius a făcut-o. Acestor doi gânditori nu le-au urmat alţi teoreticieni importanţi ai legii naturale şi voi încerca să demonstrez de ce.

Principala alternativă la teoria legii naturale din secolul al XVII-lea reprezintă principala temă abordată în cea de-a doua secţiune. Acolo unde adepţii dreptului natural vedeau în menţinerea ordinii sociale o problemă crucială, alţii au luat drept temă centrală a reflecţiilor lor autoperfecţionarea morală. Influenţaţi de stoicism, gânditorii raţionalişti, începând cu lordul Herbert de Cherbury şi Descartes şi continuând cu Leibniz, au oferit versiuni diferite ale unei etici perfecţioniste. Unii au considerat că ar trebui să ne concentrăm asupra perfecţionării cunoaşterii, alţii, în special filosofii platonicieni de la Cambridge, au pus accentul pe perfecţionarea voinţei. Leibniz a îmbinat perfecţionismul cu respingerea radicală a aproape tuturor interpretărilor aduse moralei de gânditorii secolului al XVII-lea. Critica adusă lui Pufendorf, cel mai cunoscut adept al legii naturale grotiene, precum şi răspunsul lui Barbeyrac la

critica făcută de Leibniz – Barbeyrac fiind un continuator asiduu al gândirii grotiene – arată cum teoria legii naturale şi alternativa cea mai cunoscută a acesteia îşi expun reciproc lipsurile, fără a ajunge totuşi la o nouă înţelegere a moralei.

Pentru perfecţionişti, dar şi pentru adepţii legii naturale, în ciuda numeroaselor diferenţe existente, Dumnezeu rămâne esenţial moralei. În cea de-a treia secţiune, voi descrie câteva eforturi de a arăta că morala poate funcţiona şi independent de Dumnezeu – sau cel puţin fără prezenţa sa activă –, precum şi replicile pe care le-au generat. Ateismul şi deismul – acea concepţie filosofică ce susţine că, deşi Dumnezeu e cel care a creat universul, totuşi el nu intervine în mersul creaţiei, şi care a apărut la sfârşitul secolului al XVII-lea – au ajuns să fie menţionate, dacă nu chiar respectate, în decursul secolului al XVIII-lea. Chiar şi credincioşii cu convingeri ortodoxe au căutat să arate că morala presupune intervenţia directă a lui Dumnezeu într-o măsură mult mai mică decât au crezut predecesorii lor. Acest curent de gândire a început în secolul al XVII-lea, o dată cu reînvierea epicureismului de către Gassendi. Alţi gânditori francezi, care credeau că Dumnezeu se ascunde de noi, au dezvoltat o nouă idee, conform căreia societatea poate funcţiona ca şi cum ar avea un scop moral, însă în lipsa oricărei forme observabile a intervenţiei divine. Câţiva dintre filosofii şi reformatorii Iluminismului francez, precum şi unii dintre contemporanii lor britanici au continuat eforturile de a demonstra că morala poate exista şi fără apelul la alte concepte. În acest demers ei erau constrânşi, în mod inevitabil, să dezvolte teorii ale moralei ca autoguvernare, adversarii lor religioşi nefiind întotdeauna în dezacord cu părerile lor.

Adepţii legii naturale susţineau că disponibilitatea de a se supune constituia cea mai adecvată atitudine în ceea ce-l privea pe Dumnezeu şi legile pe care le-a lăsat oamenilor. În schimb, perfecţioniştii nu împărtăşeau această opinie. Afirmând că mintea omenească are acces la cea divină şi că voinţa noastră poate fi controlată prin cunoaştere, ei considerau că omul este capabil să se îndrepte spre o autoguvernare tot mai sporită. Prin sporirea cunoaşterii, noi am putea deveni asemeni lui Dumnezeu, dacă nu chiar de natură divină. Pentru cei care au considerat că Dumnezeu e prea puţin (sau nu e deloc) prezent în lume, întrebarea nu era dacă umanitatea ar putea sau ar trebui să se conducă singură. În fond, pentru ei nu exista alternativă. Întrebarea era doar dacă acea capacitate de autoguvernare este într-adevăr accesibilă tuturor indivizilor obişnuiţi sau doar câtorva.

Cu un secol şi jumătate înaintea lui Kant, acestea erau principalele disensiuni în teoriile asupra moralei. Filosofii germani cunoşteau în general ceea ce apăruse în restul Europei, selectând ce era mai semnificativ, aşa cum au făcut şi cu opera lui Leibniz. Cea de-a patra secţiune o încep cu unele consideraţii asupra lui Wolff şi Crusius, doi dintre cei mai originali filosofi germani situaţi între Leibniz şi Kant. Puţin cunoscuţi în Franţa şi Anglia (sau chiar deloc), ei au fost figurile reprezentative ale literaturii filosofice privitoare la morală din Germania primei jumătăţi a secolului al XVIII-lea. Mă voi opri apoi asupra gândirii franceze care se suprapunea peste cea a autorilor menţionaţi mai înainte. O bună parte din ea nu a fost originală, însă Rousseau, scurt timp prieten şi apoi critic înverşunat al gânditorilor reformişti şi radicali care-şi asumaseră rolul de întemeietori ai Iluminismului francez, a fost un veritabil inovator. Admiraţia sa faţă de republicanismul clasic, precum şi ideile sale remarcabile asupra societăţii şi libertăţii sugerau o ruptură profundă faţă de maniera anterioară de a înţelege morala.

Toate aceste curente de gândire ne-au ajutat să descriem problemele filosofiei morale cu care s-a confruntat Kant. Voi începe discuţia asupra relaţiilor sale cu predecesorii printr-o analiză atentă a operei sale de început. Voi trasa evoluţia concepţiilor sale despre morală până în punctul în care a fost elaborată teza centrală a filosofiei sale morale de maturitate, şi anume aceea prin care el afirmă că în domeniul moralei suntem indivizi autonomi şi proprii noştri legislatori, acest lucru fiind posibil prin postularea unui principiu formal de ordin practic. Voi merge mai departe, insistând asupra relaţiilor dintre gândirea matură a lui Kant şi controversele anterioare de care am amintit. Procedând astfel, ofer de fapt o privire generală asupra multor materiale istorice discutate în secţiunile anterioare. Cititorul care va dori să afle doar cum au fost sintetizate va afla aici răspunsul, iar alţii pot considera că, parcurgând mai întâi acest capitol, le va fi util în înţelegerea celor anterioare.

În ultimul capitol analizez concepţia lui Kant asupra propriei sale istoricităţi şi a sensului sau scopului filosofiei morale. Aceasta mă obligă la o scurtă analiză a ideii kantiene despre binele suprem. Însă, în cea mai mare parte a sa, capitolul se constituie într-o discuţie generală asupra unei maniere alternative de gândire a unei istorii a filosofiei morale, pe care am încercat, de altfel, s-o exemplific în această carte.

PARTEA ÎNTÂI

Naşterea şi declinul teoriei moderne a legii naturale

CAPITOLUL II

Legea naturală – de la intelectualism la voluntarism

Convingerea că acţiunile umane ar trebui dirijate de legi naturale care să fie valabile pentru toţi oamenii, indiferent de rasă, sex, situare geografică sau religie, îşi are originile în afara iudaismului şi a creştinismului. O dată încorporată în gândirea creştină, ideea legii naturale a devenit esenţială pentru modul european de înţelegere a moralei. În acest capitol voi arăta, pe scurt, care sunt originile teoriei legii naturale, făcând o trecere în revistă a expunerii sale clasice în opera Sfântului Toma din Aquino. Apoi, după prezentarea unor puncte majore asupra cărora criticii Sfântului Toma nu au căzut de acord, voi continua cu o discuţie despre concepţia asupra moralei proprie celor doi principali întemeietori ai Reformei protestante, Luther şi Calvin, pentru care voluntarismul era de o importanţă capitală. Aceste interpretări creştine diferite ale legii naturale au fost, de departe, mult mai semnificative pentru evoluţia filosofiei morale moderne decât scrierile de factură etică ale lui Platon sau Aristotel.

1. Originile teoriei legii naturale

Conceptul de lege naturală este cel puţin la fel de vechi ca şi şcoala stoică. El s-a dezvoltat pe măsură ce oraşul-stat a încetat să mai constituie forma dominantă a vieţii politice din spaţiul mediteranean şi a fost transmis romanilor de şcoala stoică. La Roma, ideea a dat roade, intrând în contact cu practica legală în vigoare. Dreptul roman acoperea

în cele mai mici detalii toate relaţiile comerciale ale cetăţenilor romani. Pe măsură ce Roma s-a extins, cetăţenii săi au mărit volumul schimburilor comerciale cu străinii. În timpul acestor tranzacţii, apăreau în mod inevitabil probleme de ordin legal, dar, cu toate acestea, nu era de aşteptat ca cetăţenii străini să fie familiari sau să le pese prea mult de toate detaliile dreptului roman. Pentru a face faţă acestor probleme, juriştii au dezvoltat un set de reguli şi proceduri mai puţin sofisticate decât cele din dreptul roman. Dreptul popoarelor – *ius gentium*, cum era denumit – era menit să încorporeze ideile acceptate în mod comun de onestitate şi corectitudine, care au acelaşi înţeles pentru toată lumea civilizată de pretutindeni. Se presupunea că aceste idei erau îndeajuns de simple, astfel încât oricine le putea înţelege şi folosi. Este momentul acum să exemplificăm ceea ce stoicii considerau a fi principii absolute pentru toţi oamenii. Termenul de „lege naturală" (*ius naturale*) era echivalentul latin al termenului filosofic grecesc pe care stoicii îl utilizau ca desemnând o astfel de lege.

Cel mai cunoscut autor care a preluat şi transmis ideea de lege naturală a fost Cicero[1]. Scrierile sale, deşi departe de a fi originale, au făcut ca doctrina stoicilor, dar şi o mare parte a moştenirii filosofiei greceşti să fie cunoscute în tot Occidentul civilizat. În acord cu învăţătura stoică, Cicero a identificat legea naturală cu imperativele dreptei raţiuni[2]. Raţiunea vorbeşte prin vocea naturii, arătându-ne legile eterne şi neschimbătoare, aceleaşi pentru toţi oamenii. Este vorba de o legislaţie divină, care nu poate fi modificată de reprezentanţi ai oamenilor. Ideile de *ius gentium* şi *ius naturale* s-au întrepătruns, una

1. Vezi Cicero, *De republica*, III, XXII, 33 (trad. rom. de Gheorghe Ceauşescu, „Despre stat", în *Despre supremul bine şi supremul rău*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983 – n.t.), şi *De legibus*, I, VI, 18-19 („Despre legi", în *ibidem* – n.t.). Vezi Watson, în Long, 1971, pentru o excelentă analiză a subiectului.
2. Cicero, *De re publica*, III, XXI, 33: „Adevărata lege este desigur raţiunea dreaptă, conformă cu natura, prezentă în toţi oamenii, consecventă, eternă". *De legibus*, I, VII, 23: „Aşadar, fiindcă nu există nimic mai bun decât raţiunea şi fiindcă raţiunea se află deopotrivă în om şi în zeu, primul contact al omului cu zeul l-a constituit raţiunea. Dacă ea este comună amândurora, le este comună şi dreapta raţiune: din moment ce aceasta constituie legea, trebuie să considerăm că noi, oamenii, suntem legaţi de zei, printre altele, şi prin lege". Pentru scurte analize ale dreptei raţiuni, vezi Frankena, 1983, şi Bärthlein, 1965, care intră în mai multe detalii.

conferind specificitate şi conţinut abstracţiilor filosofice, cealaltă sporind echitatea şi universalitatea practicilor existente.

Ideile legii naturale au avut o contribuţie vitală în dezvoltarea concepţiei creştine asupra călăuzirii corecte a acţiunii umane. Sfântul Pavel a pregătit terenul propice încorporării lor într-unul dintre cele mai influente şi mai citate pasaje ale Noului Testament, Romani, 2, 14-15:

> Căci, când păgânii care nu au lege, din fire fac ale legii, aceştia, neavând lege, îşi sunt loruşi lege,
> Ceea ce arată fapta legii scrisă în inimile lor, prin mărturia conştiinţei lor şi prin judecăţile lor, care îi învinovăţesc sau îi şi apără.

Deoarece Biserica, după primele secole de persecuţie şi de ascundere, s-a transformat într-o organizaţie largă, caracterizată printr-o considerabilă bogăţie, putere, complexitate şi responsabilitate, ea a fost obligată să-şi extindă reglementările interne. Juriştii Bisericii s-au inspirat din practicile şi precedentele juriştilor civili romani şi, ca şi aceia, au găsit necesar, după câteva secole, să codifice hotărârile şi procedurile care s-au dezvoltat fără prea multă supraveghere directă sau coerentă. Au fost făcute câteva tentative de a codifica dreptul canonic. O lucrare de referinţă, *Decrete*, a fost alcătuită pe la 1140 de un călugăr din Bologna pe nume Graţian. Ea a rămas valabilă secole întregi (Dante oferindu-i lui Graţian un loc în Paradis). Pasul decisiv făcut o dată cu apariţia acestei cărţi a fost realizat prin identificarea legii naturale atât cu poruncile conţinute de Biblie, cât şi cu legea comună, a tuturor, lege pe care oamenii sunt înclinaţi s-o recunoască printr-un instinct natural[3].

2. Morala legii naturale la Sfântul Toma

Toma din Aquino a situat această complicată moştenire într-un registru filosofic şi religios creştin bine sistematizat. În opera sa *Summa Theologica*, va include consideraţiile lui asupra legii într-o viziune a unui univers ierarhic, locuit de numeroase fiinţe diferite. Toate lucrurile create coexistă în mod armonios, Dumnezeu guvernând creaţia prin legi eterne, în aşa fel încât universul să-şi îndeplinească menirea sa teleologică. Prin urmare, nimic nu se întâmplă în afara sau împotriva

3. Pentru unele subtilităţi ale interpretării textului paulin, vezi Martens, 1994. Pentru Graţian, vezi Welzel, 1962; Berman, 1983, pp. 143-151; Haggenmacher, 1983, pp. 324-325, 470-475; Kelley, 1990, pp. 118-120.

voinţei divine (*ST*, I, 22, 2, 3; I, 103, 3, 4, 7, 8). Dumnezeu, afirmă Sfântul Toma, este guvernatorul suprem al universului pe care l-a creat. El le dă ordine guvernatorilor subordonaţi, ale căror planuri trebuie să derive din planul divin (Ia, IIae, 93, 3 A). Deoarece Dumnezeu reprezintă el însuşi cel mai mare bine, el a creat toate lucrurile ca fiind bune, fiecare în felul său propriu, şi având ca scop binele. Ceea ce defineşte, pentru fiecare fiinţă creată în parte, modalitatea specifică de a acţiona este legea care dirijează fiecare creatură, conform naturii proprii, spre atingerea scopului divin.

Toma defineşte legea ca „un comandament al raţiunii în vederea binelui comun, promulgat de cel care are în grijă comunitatea" (Ia, IIae, 90, 4 R). Ca toate fiinţele create, şi oamenii au înscris în inimă imboldul de a urma ceea ce cred ei că înseamnă binele. Însă noi, asemeni îngerilor şi spre deosebire de fiinţele inferioare, putem cunoaşte scopul pentru care am fost creaţi, precum şi legile care ne arată modul prin care-l putem atinge. Legile sădite în noi sunt efectul legii eterne a lui Dumnezeu asupra noastră, iar sensul vieţii noastre este unirea cu Dumnezeu prin contemplaţie (Ia, IIae, 3, 7-8)[4]. Doar această realizare a intelectului teoretic ne poate oferi fericirea pe care o căutăm necontenit, din moment ce numai prin ea putem actualiza în mod plenar toate potenţialităţile naturii noastre, împlinindu-ne astfel aspiraţiile. Avem nevoie de graţia oferită de bunăvoie de Dumnezeu pentru a dobândi fericirea deplină, pe care putem spera s-o obţinem doar într-o altă viaţă. Însă ceea ce putem încerca acum este îmbunătăţirea facultăţii noastre volitive, prin rectitudinea care este de asemenea necesară obţinerii fericirii pământeşti (Ia, IIae, 4, 4). Dacă pentru mântuirea sufletului nu este suficient doar un comportament moral, cu toate acestea morala are un rol esenţial în atingerea sa (Ia, IIae, 100, 12, 106, 2).

Virtuţile morale, susţine Toma din Aquino, sunt acele deprinderi care ne permit să ţinem sub control pasiunile şi dorinţele ce tind să ne îndepărteze de adevăratul nostru bine. Ca deprinderi orientate spre viaţa practică, aceste virtuţi trebuie călăuzite de principii ale raţiunii practice, iar principiile raţiunii care au ca scop binele sunt legile naturale. Putem într-adevăr afirma, o dată cu Aristotel, că orice virtute implică o cale de mijloc, o justă măsură, întrucât, atunci când deviem printr-o lipsă sau un exces de la ceea ce implică raţiunea, cădem în viciu (Ia, IIae, 61, 4, 63, 2, 64, 1). Însă Toma se desparte de Aristotel atunci când afirmă că legile virtuţilor pot fi formulate şi aplicate în

4. Vezi Kirk, 1932, pentru un studiu avizat asupra acestui subiect.

raţionamentul practic. Există legi care conţin precepte pentru toate virtuţile, oferindu-ne îndrumare raţională ori de câte ori avem nevoie (Ia, IIae, 65, 3; *cf.* Ia, IIae, 94, 3). Toma nu invocă perspectiva aristotelică a individului virtuos ca scop final. Pentru el, virtuţile sunt, în esenţă, deprinderi ale supunerii faţă de legi.

Pentru Toma, deoarece „voinţa nu poate tinde decât către ceea ce îi apare ca bine", ea va fi îndrumată în mod necesar de ceea ce intelectul îi înfăţişează ca reprezentând binele (I, 82, 2 R1; Ia, IIae, 8, 1). Atât în teorie, cât şi în practică, primele principii ale cunoaşterii trebuie să fie evidente prin sine. Cel mai simplu principiu evident prin sine care guvernează raţiunea practică este acela conform căruia „binele trebuie făcut şi promovat, iar răul evitat". Este o descriere destul de generală a ceea ce înseamnă bine şi rău, nerezumându-se strict la binele şi răul moral. Acest principiu indică o tendinţă naturală în toate lucrurile, nu doar un imperativ fără nici o legătură cu comportamentul real. Prin urmare, pentru fiinţele cu o natură complexă ca a noastră există mai mult de o singură lege. Aflăm care sunt legile ce ne privesc prin aplicarea preceptului fundamental asupra câtorva din trăsăturile naturii noastre. Tendinţele noastre naturale sunt, în principal, acelea de autoconservare şi de reproducere, de a căuta cunoaşterea lui Dumnezeu şi de a trăi într-o societate. Noi avem libertatea de a alege modalităţile de răspuns faţă de tendinţele noastre naturale, iar preceptul ne spune să le punem în slujba binelui (Ia, IIae, 94, 2). Astfel, prin el suntem îndrumaţi să încercăm să ne conservăm viaţa, să-l cinstim pe Dumnezeu şi să ne comportăm într-o manieră sociabilă. Prin natura noastră, suntem întotdeauna înclinaţi, cel puţin într-o anumită măsură, să acţionăm în conformitate cu legile naturale, deşi suntem animaţi şi de alte motive. Când Iisus Hristos a rezumat poruncile divine, el ne-a spus să-l iubim pe Dumnezeu cu toată inima, cu tot sufletul şi cu tot cugetul, punându-l mai presus de orice fiinţă creată, şi pe aproapele nostru ca pe noi înşine (Matei, 22, 37-39). Nu este surprinzător faptul că Sfântul Toma consideră că legile naturale tind să exprime acelaşi lucru. Ele ne învaţă cum se cuvine să iubim[5].

Putem cunoaşte legile datorită seminţelor acestora, care ne sunt în mod natural sădite în acea parte a conştiinţei pe care Toma o numeşte

5. Pentru o interesantă dezbatere asupra legii fundamentale şi a aplicării sale, vezi eseurile lui Donagan şi Grisez, în Kenny, 1969. Vezi, de asemenea, elaborarea ulterioară a concepţiei lui Grisez, în Grisez, Boyle şi Finnis, 1987.

synteresis (Ia, IIae, 94, 1 R2; I, 79, 12)[6]. Însă, cu toate că oricine are o oarecare idee despre ceea ce vrea să spună principiul fundamental, nu toţi au aceeaşi capacitate de a deveni pe deplin conştienţi, fără nici un ajutor, de consecinţele care decurg din asumarea sa. „Adevărul", spune Toma, „este acelaşi pentru toţi, însă nu e cunoscut în aceeaşi măsură de către toţi" (Ia, IIae, 94, 4, 93, 5). Există două explicaţii ale acestei inegalităţi. Una ar fi starea de păcat pe care am moştenit-o de la Adam. Raţiunea umană, „obişnuită cu păcatul", deşi poate cunoaşte principiile, poate totuşi eşua în judecarea corectă a unor cazuri particulare (Ia, IIae, 99, 2; *cf.* 94, 6). O altă explicaţie ar fi aceea că unele din implicaţiile care decurg din legile naturale impun o analiză atât de complexă a împrejurărilor, încât „nu oricine este capabil să facă aceasta cum trebuie, ci doar cei înţelepţi" (Ia, IIae, 100, 1).

Oamenii îşi pot da legi, cu toate că nici un edict omenesc care contravine legilor naturale nu poate fi considerat drept o lege reală (Ia, IIae, 95, 2). Nu trebuie însă să mergem prea departe cu ideea creării legilor. În special nu trebuie să înţelegem greşit spusele Sfântului Pavel din Romani, 2, 14-15. Nu se spune acolo că trebuie să ne guvernăm singuri. „La drept vorbind", spune Toma, „nimeni nu impune o lege asupra propriilor acţiuni" (Ia, IIae, 93, 5). Prin conştientizarea legilor naturale, chiar dacă imperfectă, noi participăm la legea eternă a lui Dumnezeu. Însă ceea ce intenţionează Sfântul Pavel să spună atunci când afirmă că legea se află înscrisă în inimile noastre este faptul că ea este prezentă nu numai în „cel care conduce, ci, de asemenea, [...] şi în cel care e condus" (Ia, IIae, 90, 3). Participarea noastră la legea eternă este o dovadă a faptului că nu ne guvernăm singuri. Suntem guvernaţi de o instanţă superioară.

Morala de ordin superior, pe care Sfântul Toma o pune în legătură cu legea naturală, reprezintă porunca din Decalog, completată de porunca iubirii. Cum această parte a teoriei sale era în acord cu Scriptura, ea nu a putut fi contestată. Tot restul putea fi, ceea ce în mare măsură s-a şi întâmplat. Deşi criticii săi medievali au căzut de acord că există legi naturale care structurează un univers armonios, al cărui scop este binele fiecăruia şi al tuturor, opiniile lor despre voinţă şi relaţia sa cu binele erau profund diferite de cele ale lui Toma din Aquino.

---

6. Termenul tehnic *synteresis* este adesea scris *synderesis*. Pentru o recapitulare a istoriei termenului şi a celui anterior, *syneidesis*, vezi d'Arcy, 1961, pp. 1-100. Vezi, de asemenea, Greene, 1991.

3. Voinţa şi binele în voluntarism

Opoziţia de care aminteam în capitolul I, 3, dintre cele două poziţii teologice pe care exegeţii le denumesc intelectualism şi voluntarism îşi are originea în polemicile medievale privitoare la concepţia Sfântului Toma[7]. Una din controverse se referă la psihologia alegerii individuale. Criticii lui Toma sunt de părere că nu există la acesta explicaţii clare în legătură cu responsabilitatea pentru păcat. Perspectiva intelectualistă pare să sugereze că indivizii acţionează în mod greşit numai în lipsa cunoaşterii a ceea ce înseamnă binele. Dar este oare ignoranţa umană blamabilă? Această chestiune a fost abordată şi înaintea Sfântului Toma de către Anselm din Canterbury (1033-1109), care este de părere că ea a apărut din cauza căderii diavolului. Cum ar fi putut Dumnezeu să evite responsabilitatea pentru păcatul săvârşit de diavol? Căci să presupunem că voinţa diavolului este pusă în mişcare doar de propria percepţie a celui mai mare bine. Atunci, dacă ar fi ştiut că supunerea faţă de legile divine reprezenta cel mai mare bine, el nu ar fi căzut. Şi dacă nu a ştiut, a cui este vina? El nu ar fi putut să aleagă ignoranţa dacă ar fi ştiut că ignoranţa este un lucru inferior cunoaşterii. Nu înseamnă aceasta că Dumnezeu poartă responsabilitatea căderii[8]? Anselm era de părere că nu; aceste meditaţii au constituit punctul de plecare al lui John Duns Scotus (1266-1308) pentru propriul său demers, în care face o analiză a păcatului lui Lucifer.

Căderea lui Lucifer, este de părere Duns Scotus, s-a datorat unei dorinţe iraţionale de a dobândi propria fericire. Lucifer a dorit, în mod impropriu şi iraţional, binele cuiva pe care-l iubea şi în privinţa căruia era bine intenţionat[9]. Este imposibil să fi fost Dumnezeu cel pentru

7. Despre voluntarism vezi de Muralt, 1978; Foster, 1935-1936; Oakley, 1984; Ilting, 1983, pp. 62-65; Haggenmacher, 1983, pp. 475-482. Kent, 1995, oferă o analiză importantă a fundalului pe care se dezvoltă psihologia morală a lui Duns Scotus, dar şi dezbaterile post-tomiste privind opera sa. Capitolul acesteia dedicat voluntarismului se concentrează asupra altor subiecte decât cel în discuţie.
8. Anselm, *De casu diaboli*, în Hopkins şi Richard, 1976, 2, pp. 139 şi urm. Pentru interpretări, vezi Normore, 1994, şi Boler, 1993.
9. Duns Scotus asociază ideea cu viziunea Sfântului Augustin, conform căreia două tipuri de iubire creează două cetăţi diferite, o iubire raţională creând cetatea lui Dumnezeu, în timp ce una iraţională dă naştere cetăţii terestre. Trimiterile la paginile din Duns Scotus se fac după ediţia lui Wolter.

binele căruia el simţea o dorinţă iraţională, de vreme ce Dumnezeu însuşi este iubire, ceea ce înseamnă că este imposibil ca iubirea faţă de Dumnezeu să genereze excese incontrolabile. Este puţin probabil ca Lucifer să-i fi dorit binele altcuiva; deci, despre el însuşi trebuie să fi fost vorba atunci când a iubit excesiv. Dar cum este posibil aşa ceva? Voinţa urmăreşte în mod firesc ceea ce îi este favorabil, iar dacă intervine doar acest aspect al voinţei, atunci ea caută binele cât mai mult posibil. Concepţia rezumată aici seamănă foarte mult cu perspectiva tomistă, conform căreia oamenii aspiră numai la ceea ce consideră ei că este bine, dorinţa lor fiind proporţională cu cantitatea de bine. Însă Duns Scotus afirmă că există încă un aspect al voinţei. Voinţa poate urma şi ceea ce este drept, nu numai ce este folositor sau plăcut. Iar dreptatea verifică în ce măsură cineva urmăreşte propriu-zis utilul sau agreabilul. Acestea două sunt întotdeauna bune, însă a poseda ceva care este un bine într-un anumit moment sau a-l obţine într-un anumit mod s-ar putea să nu mai fie un bine. Spre exemplu, nu ar trebui să aspirăm la ceea ce nu meritäm încă să avem. Păcatul lui Lucifer, în acest caz, nu s-a datorat ignoranţei. A fost vorba de o năzuinţă spre un bine despre care el ştia că nu se cuvine să-l dorească şi pe care nu era nevoit să-l dorească. Acesta era liber să aleagă, în schimb, un bine pe care-l putea obţine în mod just (pp. 463-465).

Imaginaţi-vă un înger, spune Duns Scotus, „cu înclinaţie către bine, dar fără nici un sentiment al dreptăţii". Acest înger n-ar fi liber; el n-ar putea să nu râvnească binele mai presus de orice. „Însă nu i s-ar putea imputa aceasta ca fiind un păcat, întrucât dorinţa ar sta în legătură cu intelectul [...] urmând în mod necesar ceea ce îi indică capacitatea cognitivă." (p. 469) Doar acolo unde este prezentă dorinţa angelică de dreptate, alături de cea pentru bine, putem considera că avem de-a face cu o libertate angelică a voinţei şi putem înţelege cum poate fi controlat impulsul iraţional către bine. Abia atunci va putea fi imputat păcatul. Scotus prezintă ipoteza cu o claritate exemplară:

> Dacă o anumită parte a sufletului ar fi exclusiv mânată de pofte, [...] ea nu ar putea păcătui [...] întrucât ar fi incapabilă să tindă spre un alt scop decât spre cel pe care i l-ar indica intelectul. [...] Însă aceeaşi facultate, devenind liberă, [...] ar avea puterea de a-şi modera acea tendinţă iraţională. Însuşi faptul că ar putea-o modera ar obliga-o să procedeze astfel, potrivit cu legea dreptăţii pe care a primit-o de la o voinţă superioară. [...] O voinţă liberă nu poate fi obligată să aspire cu orice chip la fericire (p. 471).

Astfel, Duns Scotus atribuie voinţei două trăsături, „preferinţa pentru dreptate şi preferinţa pentru ceea ce îi conferă avantaje", în timp ce Toma din Aquino atribuia voinţei doar ultima caracteristică. Un alt dezacord important faţă de concepţia Sfântului Toma se referă la modul în care voinţa nu stă în legătură cu căutarea binelui. Este vorba aici despre voinţa divină.

Aşa cum aminteam mai devreme, Toma din Aquino susţinea că primele principii ale legii naturale sunt raţionale, împărtăşind opinia lui Cicero, conform căreia dreapta raţiune, prin descoperirea acestor legi, ne arată principiile care călăuzesc în mod corect voinţa divină, dar şi pe cea umană[10]. Prin urmare, Duns Scotus afirmă în legătură cu teoria tomistă: „Ceea ce se porunceşte [în Decalog] nu reprezintă un bine doar pentru că este poruncit, ci este poruncit pentru că este un bine în sine" (p. 273). Însă pentru Duns Scotus voinţa este superioară intelectului, ea nefiind dependentă de ceea ce-i indică el. Pentru a ilustra această perspectivă, putem face apel la spusele biblice. Iisus Hristos a afirmat că „la Dumnezeu toate sunt cu putinţă" (Marcu, 10, 27). Rezultă de aici că Dumnezeu poate vrea orice. Duns Scotus spune că există o singură limitare a voinţei divine: Dumnezeu nu poate întreprinde nimic care să fie în contradicţie cu propria natură. Prin urmare, legile naturale pot să exprime doar ceea ce Dumnezeu n-ar putea respinge fără o contradicţie care i-ar nega natura proprie.

Duns Scotus este de părere că de aici rezultă că doar primele două porunci reprezintă legi veritabile. Ele decurg în mod obligatoriu din adevărul necesar că, dacă Dumnezeu există, doar el trebuie iubit, fiind creatorul a tot ce există. Prin urmare, Dumnezeu nu ar putea vrea contrariul legilor (p. 277)[11]. Însă poruncile celei de-a doua table a legii - acelea referitoare la relaţiile dintre oameni - nu decurg dintr-un adevăr

10. Vezi, de exemplu, *ST*, Ia, IIae, 93, 1. Nu voi lua în considerare aici dificultăţile ce reies din ideea separării celor două facultăţi în teoria lui Toma din Aquino.

11. Porunca privind respectarea sabatului îl pune în încurcătură pe Duns Scotus. Faptul că ar trebui să ne exprimăm iubirea faţă de Dumnezeu prin îndeplinirea unui serviciu religios pare, după el, să urmeze cu stricteţe din primele două legi, însă slujba religioasă de proslăvire a Domnului, plasată într-o anume zi a săptămânii, nu rezultă din ele. Cum ni se poate cere atunci să facem ceva care trebuie să aibă loc într-un interval anume, fără să ni se ceară să facem acel ceva într-un interval anume? Totuşi, dacă a treia poruncă nu derivă strict din natura divină, atunci - contrar diviziunii acceptate - ea trebuie să aparţină celei de-a doua table (p. 279).

necesar în modul arătat. Duns Scotus admite că ele se află „într-o deosebită armonie" cu legile neschimbătoare ale naturii şi că, înţelese în acest fel, pot fi considerate ele însele legi naturale (p. 279). Concordanţa preceptelor celei de-a doua table cu legile naturale ale celei dintâi se datorează iubirii perfecte a lui Dumnezeu, care este una a ordinii, iar nu a geloziei. Această iubire ne determină să dorim binele semenilor, ceea ce înseamnă a dori ca alţii să-l iubească pe Dumnezeu în aceeaşi măsură în care îl iubim noi. Cea de-a doua tablă a legii ne indică astfel modurile în care ne putem exprima această iubire. Însă Duns Scotus insistă asupra faptului că primele două porunci nu ne impun un imperativ pozitiv de a-l iubi pe Dumnezeu. Ele ne cer numai să nu-l urâm. Noi ne putem înfrâna o astfel de ură şi fără a ne iubi însă în acelaşi timp şi semenii. Pe lângă aceasta, chiar dacă îmi iubesc semenii în sensul că eu doresc ca ei să-l iubească pe Dumnezeu, nu este obligatoriu pentru mine ca eu să le conserv viaţa sau integritatea corporală. Din această cauză, Dumnezeu nu ar fi avut nevoie să ne poruncească să nu ucidem şi să nu săvârşim adulter, aşa cum o face de fapt (pp. 283-285).

Ar fi putut atunci Dumnezeu să poruncească altceva? Ar fi putut el să încuviinţeze crima şi adulterul? Duns Scotus răspunde printr-o distincţie între puterea absolută şi puterea raţională sau ordonată. Ultima este puterea de a se supune unei legi drepte. Prima reprezintă puterea de a acţiona în mod contrar faţă de o astfel de lege. Dacă fiinţele finite îşi exercită puterea absolută şi încalcă o lege, atunci ele acţionează într-un mod iraţional. Astfel, dacă încălcăm legile lui Dumnezeu, ne vom afla întotdeauna într-o stare de dezordine.

> Dar ori de câte ori legea şi justeţea sa se află în puterea unui individ, astfel încât legea să fie dreaptă doar pentru că aşa a fost instituită, acesta poate acţiona în mod liber şi altfel decât impune legea, rămânând corect în acţiunea sa, întrucât el poate oricând să creeze o altă lege dreaptă sau justă, în conformitate cu care să poată acţiona în mod corect. (p. 257)

Când Dumnezeu acţionează în acord cu legile pe care le-a instituit, el se foloseşte de puterea raţională. Însă el poate utiliza şi puterea absolută „pentru a face orice nu este autocontradictoriu sau pentru a acţiona în orice modalitate care nu implică o contradicţie (şi există multe moduri în care poate acţiona astfel)" (p. 257). Astfel, puterea absolută a lui Dumnezeu îi permite să hotărască alte legi decât cele pe care le-a dat în a doua tablă, însă, atât timp cât se limitează la puterea raţională, nu o va face.

Duns Scotus este de părere că legile naturale sunt fundamentale pentru morala omenească. Pe lângă aceasta, el crede că Dumnezeu însuşi doreşte folosirea acestora în beneficiul unei comunităţi care se presupune că trăieşte sub îndrumarea lor (p. 253)[12]. Majoritatea aşa-numitelor legi sunt, conform acestei viziuni, incluse sub titulatura respectivă doar printr-o favoare. Numai acelea care privesc iubirea faţă de Dumnezeu poruncesc îndeplinirea unui lucru doar în virtutea faptului că acel lucru reprezintă un bine în sine ; celelalte fac ca un lucru să fie bun pentru că îl poruncesc. Acestea din urmă nu-şi întemeiază validitatea pe un bine care să rezulte din natura intrinsecă a ceea ce ele poruncesc sau din consecinţele acelor acţiuni. Prin urmare, nu putem deduce nimic în legătură cu modul în care trebuie să ne comportăm, indiferent de cunoaşterea pe care am putea-o avea despre natura anumitor acţiuni. William Ockham (cca 1285-1349) a dus această concepţie la o concluzie radicală[13]. Dumnezeu, spune el, ar fi putut chiar să poruncească să nu fie iubit. Dacă ar fi poruncit să fie urât, nu s-ar fi contrazis deloc, iar ura faţă de Dumnezeu ar fi reprezentat o virtute[14]. Conţinutul unei legi divine nu o explică şi nici nu o justifică în calitatea sa de lege. Prin exercitarea puterii sale absolute, lui Dumnezeu îi este indiferent ce porunceşte ; doar puterea sa raţională este determinată de legi prestabilite.

Duns Scotus şi Ockham susţineau că doar teoriile lor puteau interpreta în mod corect câteva dintre acţiunile particulare ale lui Dumnezeu. Dumnezeu e cel care a dat, într-adevăr, toate preceptele din Decalog, adăugând multe altele privitoare la poporul evreu. Însă tot el i-a poruncit lui Avraam să-şi jertfească fiul, poporului evreu să fure bunuri de la egipteni, iar lui Osea să ia de nevastă o femeie desfrânată. Cum a putut Dumnezeu să acţioneze împotriva propriilor legi ? Cum putem explica puterea lui Dumnezeu de a porunci încălcarea legii ? Din

12. În conformitate cu opinia lui Duns Scotus (pp. 291-293), Dumnezeu ar putea încuviinţa bigamia doar în condiţiile în care s-ar dovedi că reprezintă un mod de viaţă mai avantajos decât monogamia.

13. Vezi M. Adams, 1987, 2, capitolul 28, pentru o atentă analiză a omnipotenţei divine la Ockham, cu unele referinţe la autorii medievali anteriori.

14. Chestiunea are o istorie lungă. Burman l-a întrebat pe Descartes dacă Dumnezeu „i-ar fi putut porunci unei fiinţe create să-l urască, făcând din aceasta un lucru bun în sine", iar Descartes i-a răspuns că, deşi Dumnezeu n-ar putea să facă aşa ceva acum, nu putem vedea nici un motiv pentru care n-ar fi putut proceda astfel, presupunând că ar fi făcut-o anterior voinţei sale de a fi iubit (*Writings*, III, 343).

moment ce textele biblice trebuiau să-şi păstreze coerenţa, problema era ineluctabilă. Voluntariştii au rezolvat-o prin afirmarea faptului că puterea absolută a lui Dumnezeu îi permite să modifice natura acţiunilor particulare care, altfel, ar fi venit în contradicţie cu propriile legi. Intelectualismul lui Toma din Aquino, deşi nu admite această concluzie, recunoaşte dificultatea explicării puterii absolute a lui Dumnezeu.

Cea mai importantă motivaţie care l-a condus pe Duns Scotus spre o concepţie voluntaristă a fost dorinţa de a demonstra omnipotenţa divină. Dacă toate preceptele din Decalog ar fi legi naturale veritabile, „adevărate datorită termenilor lor", ele ar trebui să fie adevărate „chiar dacă, presupunând imposibilul, nu ar exista nici un act de voinţă". Astfel, voinţa divină ar trebui fie să le accepte, fie să greşească, o limitare a lui Dumnezeu pe care Duns Scotus o respinge. Pe deasupra, viziunea intelectualistă ne cere să admitem că voinţa lui Dumnezeu „este în mod necesar şi complet determinată să dorească lucruri diferite de el însuşi". Însă Duns Scotus este de părere că deja a demonstrat că voinţa lui Dumnezeu, „nu tinde către nimic altceva decât către el însuşi, în afară de cazurile în care o face în mod contingent" (p. 275). Astfel, omnipotenţa este salvată, dar cu preţul acceptării poruncilor divine care privesc relaţiile morale dintre oameni ca fiind rezultatul voinţei arbitrare a lui Dumnezeu. Luther şi Calvin nu au luat în considerare acest preţ. Din pricina locului central rezervat omnipotenţei divine în cadrul teologiei lor morale, pentru gânditorii de mai târziu voluntarismul a devenit o problemă de neocolit.

4. Cele două împărăţii ale lui Luther

Martin Luther (1483-1546) a dărâmat controlul monopolist al Bisericii Romano-Catolice asupra vieţii creştine şi asupra cultului religios. Însăşi interpretarea dată de el doctrinei creştine a fost una profund anticatolică. Luther afirma că nu făcea altceva decât să îndrepte erorile şi să revină la învăţătura biblică şi la primii Părinţi ai Bisericii, în special la Sfântul Augustin. Nu a fost singurul gânditor radical care şi-a atras, pentru opiniile sale, sancţiuni din partea adepţilor dogmei tradiţionale.

Diferenţa dintre lege şi Evanghelie, precum şi relaţia lor reciprocă sunt cruciale pentru doctrina lui Luther. Sfera conceptului „lege" este una foarte largă. Ea include legea pozitivă a stăpânitorului, legea mozaică dată poporului evreu, dar şi legea naturală. Dintre toate,

numai legea naturală este valabilă pentru toate fiinţele umane. O anumită cunoaştere a ei este prezentă şi la oamenii necredincioşi; chiar şi unii păgâni o aveau. În plus, putem afla mai multe despre ea studiindu-i pe Aristotel şi pe Cicero[15]. Deşi Luther ne oferă garanţia faptului că raţiunea ne dă cunoaşterea legii, el accentuează, într-o măsură mult mai categorică decât Sfântul Toma, asupra rolului păcatului în slăbirea puterii noastre de judecată şi asupra deosebitei importanţe a repromulgării legilor de către Dumnezeu, prin intermediul Decalogului mozaic şi a învăţăturii aduse în lume de Iisus Hristos[16]. Aceste consideraţii nu indică totuşi nici o îndepărtare semnificativă de teoria clasică a legii naturale. Inovaţiile aduse de Luther se referă mai degrabă la rolul pe care-l îndeplineşte legea în viaţa noastră sau, aşa cum spune el, la rosturile legii. Putem desprinde de aici şi care este rolul Evangheliei.

Pentru Luther, primul rost al legii constă în „a-i ţine în frâu pe cei răi". În starea noastră decăzută, majoritatea oamenilor sunt sub robia poftelor, robie care i-ar determina să săvârşească cele mai rele păcate, în afară de cazul în care ar fi ţinuţi sub control de frica de „închisoare, sabie şi de călău" (p. 139). Omul în starea sa de cădere se află, asemeni diavolului, „întru totul întors spre sine şi spre ce-i al său". El pofteşte bogăţia lumească şi puterea fără limite; răspunsul său faţă de oricine îi stă în cale este violenţa şi ura incontrolabilă (p. 192). Prin urmare, în absenţa unor legi aplicate în mod ferm, pur şi simplu nu am putea convieţui. Dorinţa lui Dumnezeu a fost însă aceea de a trăi împreună, oferindu-ne în acest sens, prin legea naturală, regulile care ne indică cum putem face astfel.

Cea de-a doua şi cea mai importantă menire a legii este aceea de a ne convinge că toţi suntem păcătoşi: „Să-i dezvăluie omului păcatul său, orbirea sa, mizeria sa, impietatea sa, ignoranţa, ura şi sfidarea faţă de Dumnezeu, moartea, iadul, judecata şi dreapta mânie a lui Dumnezeu". Atât timp cât nu suntem conştienţi de condiţia noastră actuală, vom rămâne plini de mândrie şi îndrăzneală (pp. 139-141). Însă legile naturale, aşa cum sunt reluate în Decalog, „ne arată ceea ce trebuie să facem, însă nu ne dau şi puterea de a face aceasta. Ele au menirea să-l înveţe pe om să se cunoască pe sine, încât prin ele

15. Cranz, 1959, pp. 104-111.

16. „Commentary on Galatians", în *Works*, coord. Pelikan şi Lehman, 26, 117, despre Galateni, 2, 14. Dacă nu sunt notate altfel, referinţele la Luther sunt din *Selections*, în ediţia lui Dillenberger.

omul să-şi poată recunoaşte neputinţa de a face binele, nemaipunându-şi speranţa doar în propriile puteri" (p. 57)[17].

În această fermă declaraţie, Luther nu intenţionează să spună că nu ne putem comporta în exterior aşa cum ne-o cere legea. Ne putem, într-adevăr, controla acţiunile ; ceea ce nu putem controla sunt motivele care ne determină să facem ceea ce legea ne cere. „Dumnezeu nu doreşte ca noi să împlinim poruncile în mod mecanic", spune Luther. „El vrea să le împlinim cu bucurie şi de bunăvoie. Iar când nu există nici o bucurie atunci când le facem, bunăvoinţa şi motivaţia fiind absente, atunci ele sunt inexistente în ochii lui Dumnezeu."[18] Faptele nu sunt de ajuns pentru mântuire. Bunăvoinţa însă este, şi doar cei ce au dobândit graţia pot acţiona din bunăvoinţă. Evanghelia este vestea cea bună ce ne aduce speranţa dobândirii graţiei divine, care ne va converti sufletele la iubire.

Cei cărora li s-a dat graţia sunt, într-un anumit sens, dincolo de lege : „Creştinii", afirmă Luther, „au în inimile lor duh sfânt, care îi călăuzeşte şi îi ajută să nu greşească". Ei nu săvârşesc fapte bune din datorie, ci din iubirea pe care credinţa o face posibilă[19]. Cel care-i îndrumă pe primitorii graţiei în relaţiile lor cu Dumnezeu şi cu semenii este Hristosul lăuntric. Pentru a-şi susţine opinia, Luther îl citează pe Sfântul Pavel : „Ştiind aceasta, că legea nu este pusă pentru cel drept, ci pentru cei fără de lege" (I Timotei, 1, 9). Cei care au dobândit graţia se bucură de libertatea unui creştin, „acea libertate creştină [...] care [...] face ca legea şi faptele să nu mai fie necesare virtuţii nici unui om" (pp. 58-59)[20].

---

17. Şi Toma din Aquino atribuie această funcţie legii vechi, mozaice. Noua lege, spune el, este legea graţiei. Ea nu poate funcţiona decât după ce omul a fost „lăsat sub jurisdicţia legii vechi", fiind astfel învăţat să-şi „conştientizeze slăbiciunea şi să recunoască necesitatea graţiei divine" (*ST*, Ia, IIae, 106, 3).
18. „Sermon on the Three Kinds of Good Life", în *Works*, 44, 240.
19. Citat în Rupp, 1953, p. 227.
20. I Timotei, 1, 9, este iarăşi citată aici. Aceeaşi concepţie este împărtăşită de Zwingli : „Legile au fost date pentru binele oamenilor păcătoşi, aşa cum Pavel spune în I Timotei, 1, 9-11. [...] [Dumnezeu] dă porunci care ne sunt folositoare şi care au drept scop să ne ajute să trăim în pace şi fericiţi unii cu alţii. Şi mai spune : «Să nu furi. Să nu săvârşeşti adulter. [...]». Noi nu am avea nevoie deloc de aceste porunci dacă am respecta celălalt îndemn, «iubeşte-ţi aproapele ca pe tine însuţi». Însă, de vreme ce nu-l respectăm, Dumnezeu a trebuit să instituie toate celelalte porunci" (Zwingli, vol. 2, predica „Dreptatea divină şi cea omenească", 1523).

Sfântul Augustin, în doctrina sa, a lăsat să se înţeleagă că există două cetăţi, cea pământească şi cea cerească, una locuită de cei robiţi de o iubire rău direcţionată, care se ataşează în mod iraţional de bunurile pământeşti, şi cealaltă alcătuită din cei care, cu ajutorul graţiei, şi-au îndreptat iubirea spre ceva mai înalt, apreciind bunurile pământeşti la adevărata lor valoare[21]. Luther adoptă perspectiva augustiniană într-una din cele mai importante doctrine ale sale, doctrina celor două împărăţii. Cele două orânduiri sub care ne-a aşezat Dumnezeu sunt:

> cea spirituală, care, prin intermediul Duhului Sfânt al lui Iisus Hristos, îi face pe oameni creştini şi pioşi, şi cea seculară, care îi constrânge pe cei ce nu sunt creştini şi pe cei răi în aşa fel încât ei sunt nevoiţi să păstreze o pace aparentă, chiar împotriva voinţei lor. [...] Aceste două împărăţii trebuie distinse în mod clar, ambelor permiţându-li-se să existe: una ca sursă a pietăţii, cealaltă pentru a menţine pacea exterioară şi pentru a preveni faptele rele. Nici una nu este suficientă în lume fără cealaltă (pp. 370-371).

Împărăţia spirituală este accesibilă, pentru Luther, nu numai în cealaltă viaţă. Ea este constituită din cei care au dobândit deja graţia divină, chiar dacă trăiesc laolaltă cu cei care nu au primit-o. Când Dumnezeu se hotărăşte să ne mântuiască, el nu modifică şi natura noastră păcătoasă, ci doar ne consideră oameni drepţi, în numele lui Iisus Hristos, care poartă, substitutiv, povara păcatelor noastre. Noi continuăm să fim păcătoşi chiar atunci când suntem mântuiţi. Rămânem cu aceleaşi dorinţe păcătoase şi uri pizmaşe, însă suntem capabili într-o măsură mult mai mare să le controlăm şi ştim că vom fi mântuiţi în ciuda existenţei lor. „Astfel, un creştin este în acelaşi timp drept şi

---

Interpretarea Epistolei Întâia către Timotei, 1, 9, aşa cum apare la Luther, este comună printre scriitorii Reformei. Astfel, Johannes Althusius, explicând de ce este necesară „legea propriu-zisă", promulgată de magistraţi, în completare la legea naturală, spune: „Al doilea motiv este că legea naturală nu este înscrisă îndeajuns în inimile oamenilor, astfel încât să fie suficient de eficace în oprirea oamenilor de a mai săvârşi răul şi în direcţionarea lor spre bine. [...] Este deci necesară existenţa unei legi propriu-zise, prin care oamenii care nu înclină nici spre iubirea virtuţii, nici spre părăsirea viciului să fie ţinuţi în frâu de frica pedepsei. [...] În sensul acesta se spune că «legea este făcută cunoscută nu celui drept, ci celui nedrept»" (pp. 139-140). Althusius a fost un teoretician politic de orientare calvinistă, care şi-a publicat opera esenţială în 1603.

21. *De civitate Dei*, XI, 34; XIV, 13, 28.

păcătos, sfânt şi laic, un duşman al lui Dumnezeu şi totuşi un copil al lui Dumnezeu." (p. 130) Chiar cei mântuiţi rămân imperfecţi. Atâta vreme cât „şi omul rău, şi cel pios au legea", ei aşteaptă lucruri diferite de la ea. Omul pios ştie mai bine că mântuirea nu poate veni doar în urma supunerii exterioare. Omul drept are deja „ceea ce cere legea şi s-a putut îndrepta şi fără ea"[22]. Însă, de vreme ce rămâne un păcătos, chiar dacă este considerat justificat înaintea lui Dumnezeu, el are nevoie de lege. Credinţa este mântuitoare, însă nu elimină necesitatea faptelor bune.

Faptele, în teoria lui Luther, au două funcţii importante. Mai întâi, ele arată că, într-adevăr, credinţa a fost dăruită cuiva, „pentru că, dacă faptele bune şi iubirea nu sunt vizibile", spune Luther, „nu avem de-a face cu o credinţă autentică" (p. 18). În al doilea rând, ele sunt necesare vieţii pământeşti, de aceea trebuie să le îndeplinim cu responsabilitate. Orice muncă menită să întreţină viaţa este la fel de preţioasă în ochii lui Dumnezeu. Nu trebuie să dispreţuim nici o ocupaţie, oricât de umilă ar părea. Noi avem, într-adevăr, obligaţia morală de a ne aduce propria contribuţie la viaţa pământească printr-o activitate anume sau într-un post oarecare, iar dacă lucrăm într-un spirit de corectitudine, îl putem sluji pe Dumnezeu la fel de mult, fie că e vorba despre un călău, un soldat sau o soţie, fie că e vorba despre un preot sau un rege[23].

Luther diferenţiază în mai multe moduri cele două împărăţii[24]. Uneori, el consideră împărăţia lui Dumnezeu ca incluzându-i doar pe cei care au dobândit graţia, despre toţi ceilalţi fiind de părere că aparţin împărăţiei diavolului. Însă, paralel cu această dihotomie, mai există o alta, între două tipuri de fiinţe umane. Toţi suntem supuşii lui Dumnezeu. Până şi cei care nu se mântuiesc au un loc, chiar dacă unul jalnic, în lumea spirituală. Dar cu toţii, mântuiţi sau nu, avem întotdeauna nevoie în această viaţă de legea care ne conduce comportamentul exterior. Înţelese în felul acesta, cele două cetăţi ale lui Luther nu sunt alcătuite din locuitori diferiţi. Ele se diferenţiază doar prin modalitatea de guvernare pe care o instituie asupra noastră. Toţi se află

22. *Lectures on I Timothy*, în *Works*, 28, 231-233.

23. Vezi, de exemplu, Luther, pp. 373-375, 378-379. *Cf.* Taylor, 1989, partea a III-a, pentru o interpretare avizată a semnificaţiei „afirmării vieţii cotidiene" în gândirea morală ulterioară.

24. Vezi Thompson, 1984, capitolul III.

sub lege, doar unii sub Evanghelie[25]. Se pune atunci o întrebare fundamentală: ce anume trebuie să facem pentru a fi mântuiţi?

5. Voluntarismul lui Luther

Pe tărâm spiritual, fiecare trebuie să se mântuiască în mod individual. Nici o mediere umană nu se poate substitui consimţământului direct al lui Dumnezeu. Luther o spune fără menajamente: „Acest adevăr este de necontestat" şi continuă: „Acolo unde intervine făgăduinţa divină, fiecare răspunde pentru el însuşi. Este cerută credinţa personală. Fiecare trebuie să dea socoteală pentru sine şi să-şi poarte singur crucea" (p. 283). Biserica Romano-Catolică, pretinzând că mijlocirea este esenţială pentru mântuire, a avut probleme destul de grave. Prin urmare, ea nu l-a putut alina pe om de conştiinţa dureroasă a păcatului, copleşitoare pentru oricine realizează totala sa incapacitate de a ajunge la o relaţie armonioasă cu Dumnezeu. Ea doar a instituţionalizat înclinaţia spre mândrie şi încrederea în propriile forţe, întreţinând iluzia că vom avea acces la împărăţia lui Dumnezeu doar prin faptele noastre. Luther acuză Biserica de faptul că ar fi mers pe urmele ereziei lui Pelagius, un călugăr britanic din secolul al V-lea, care susţinea că putem decide în mod liber să acţionăm drept, iar dacă o vom face vom merita mântuirea, pe care un Dumnezeu drept nu ne-o poate refuza[26]. Biserica trebuie reformată, era de părere Luther, în aşa fel încât

25. „Stăpânirea pământească poate fi şi ea considerată împărăţie a lui Dumnezeu. Pentru că el intenţionează s-o menţină, iar pe noi ne vrea supuşi ai ei. Dar aceasta nu e decât împărăţia de la stânga sa. Împărăţia de la dreapta sa, pe care o guvernează însuşi Dumnezeu, [...] este aceea în care Evanghelia este predicată săracilor." Citat în Ebeling, 1970, p. 189; vezi şi analiza sa din capitolul 11.

26. Despre Pelagius, vezi Brown, 1983, capitolele 29-31. Un scurt fragment extras dintr-o scrisoare pe care Pelagius a scris-o în 413 conţine esenţa învăţăturii sale: „În loc să vedem în poruncile pe care ilustrul Rege ni le-a dăruit un adevărat privilegiu, [...] noi strigăm la Dumnezeu, în împietrirea dispreţuitoare a inimilor noastre, spunând: «Este prea greu şi dificil. Nu putem face toate acestea. Suntem doar oameni, răpuşi de slăbiciunile trupului». Oarbă nesăbuinţă şi aroganţă blasfemie! Noi punem pe seama lui Dumnezeu răspunderea pentru o dublă ignoranţă; ignorarea propriei creaţii şi ignorarea propriilor porunci. Ca şi cum, uitând de slăbiciunea omului, propria sa creaţie, a impus oamenilor sarcini prea greu de purtat pentru ei,

doctrina sa să demonstreze că doar credinţa îndreaptă, ea fiind dobândită doar ca un dar al graţiei divine.

Toma din Aquino s-a considerat un adversar al pelagianismului. El susţinea că natura şi graţia conlucrează, graţia ajutându-ne să ne utilizăm la maximum facultăţile naturale mai degrabă decât să le înlocuiască, astfel încât atât liberul nostru arbitru, cât şi ajutorul lui Dumnezeu dăruit în mod liber să coopereze în scopul mântuirii noastre. Pentru Luther, numai gândul că am putea coopera la obţinerea propriei noastre mântuiri constituia un act de mândrie, care este rădăcina tuturor păcatelor. Departe de a încerca o reconciliere a raţiunii cu credinţa, aşa cum a procedat Sfântul Toma din Aquino, Luther a acceptat concepţia augustiniană conform căreia taina este inseparabilă de creştinism. Raţiunea are un rol determinant în problemele lumii acesteia, dar în chestiuni religioase este o sursă a erorii.

Cea mai mare taină este aceea a unui Dumnezeu drept şi plin de iubire, care ne-a creat însă cu o natură care ne împinge, în mod inevitabil, spre păcat, fiind aşadar condamnaţi la pedeapsa veşnică. Unii sunt mântuiţi prin graţia divină. Luther acceptă însă şi doctrina augustiniană, conform căreia Dumnezeu, prin graţia sa, vine în întâmpinarea omului. Noi o dobândim chiar înainte de a face ceva care să o merite; iar de vreme ce, în absenţa ei, noi nu putem nici iubi în mod just, nici să ne mântuim, răspunderea pentru păcatele noastre se pare că o poartă tot Dumnezeu. Când Luther s-a confruntat cu această problemă, a declarat, fără să aibă nici o îndoială, că pur şi simplu nu putem dezlega în întregime această enigmă. Dumnezeu a pus la încercare credinţa Faraonului în aşa fel încât acesta a refuzat să mai caute mântuirea. De ce? „Această întrebare", răspunde Luther,

> se referă la secretele Măreţiei Sale. [...] Nu ne este dat să pătrundem aceste taine, ci doar să le venerăm. [...] Acest răspuns ar trebui dat şi celor care se întreabă: de ce l-a lăsat Dumnezeu pe Adam să cadă şi de

---

[...] noi îi atribuim nedreptatea Celui Drept şi cruzimea Celui Sfânt; prima, prin faptul că îi reproşăm poruncirea imposibilului, a doua, pentru că ne putem închipui că un om ar putea fi condamnat de Dumnezeu pentru un lucru peste puterile sale; astfel că Dumnezeu este gândit ca dorindu-ne mai degrabă pieirea decât mântuirea. [...] Nimeni nu ştie mai bine care este măsura puterilor omeneşti decât cel care a creat aceste puteri. [...] El nu a intenţionat să poruncească nimic imposibil, pentru simplul motiv că este drept, şi nici nu va condamna pe cineva pentru ceva peste puterile sale, pentru că este sfânt" (Bettenson, p. 74).

> ce ne-a zămislit pe toţi cu aceleaşi înclinaţii spre păcat, când ar fi putut să-l ferească pe Adam de toate acestea, putând la fel de bine să ne croiască dintr-un alt material? [...] Dumnezeu este acela despre a cărui voinţă nu pot fi enunţate nici o cauză sau temei ca fiindu-i lege şi măsură; căci nimic nu stă pe aceeaşi treaptă cu ea sau deasupra ei, ci ea însăşi este lege pentru toate lucrurile. [...] Ceea ce Dumnezeu voieşte nu este drept pentru că el ar trebui sau ar fi nevoit să voiască astfel; dimpotrivă, ceea ce se întâmplă trebuie să fie drept pentru că aşa voieşte el (pp. 195-196).

Astfel, Luther împărtăşeşte o poziţie voluntaristă în ceea ce priveşte poruncile divine, acceptând o dată cu ea şi concluzia că nu putem nici să-l înţelegem pe Dumnezeu, nici să-i judecăm deciziile[27].

> Dacă dreptatea Sa ar fi de aşa natură încât să poată fi recunoscută ca dreaptă prin deliberare omenească, atunci e limpede că ea nu ar mai fi Divină; nu s-ar diferenţia în nici un fel de dreptatea omenească. Dar, întrucât El este singurul şi adevăratul Dumnezeu, cu totul incomprehensibil şi inaccesibil înţelegerii omeneşti, este rezonabil, ba chiar inevitabil ca şi dreptatea Sa să fie incomprehensibilă. (p. 200)

Pentru Dumnezeu nu există lege, căci el nu are nevoie să-şi stăpânească pasiuni păcătoase, iar legea pe care ne-o dă nouă este lipsită de un temei comprehensibil. Dumnezeu este în afara şi la o depărtare infinită de orice comunitate bazată pe moralitate.

În lipsa graţiei, suntem total egocentrici, iar dacă mântuirea ar depinde de noi, nu am putea fi niciodată siguri că o vom obţine. „Dacă aş trăi şi aş munci o eternitate, conştiinţa mea nu ar avea niciodată certitudinea liniştitoare despre cât de multe trebuie să facă pentru a-l mulţumi pe Dumnezeu." (p. 199) Luther merge mai departe, până la a spune că Dumnezeu poate fi un tiran în măsura în care ne pretinde ceea ce nu putem oferi, însă graţia preîntâmpină reproşul[28]. O dată ce Dumnezeu alege să ne mântuiască, nimic nu ne mai poate îndepărta de el. Însuşi caracterul arbitrar al judecăţilor lui Dumnezeu reprezintă o consolare, iar doctrina mântuirii prin credinţă e singura învăţătură care poate domoli frica de Dumnezeu. Liberul nostru arbitru se limitează la treburile pământeşti. Nu putem întreprinde nimic doar prin propriile noastre puteri în privinţa bunurilor spirituale

27. Vezi discuţia lui Gabriel Biel în Oberman, 1963.
28. „Commentary on Galatians", 2, 16, în *Works*, 26, 128, unde Luther comentează concepţia lui Duns Scotus.

(pp. 181-182, 189-190). Numai după ce voinţa lui Dumnezeu ne face drepţi în ochii lui acceptându-ne, voinţa noastră ne îngăduie să acţionăm în mod drept, prin iubire[29].

6. Voluntarismul umanist al lui Calvin

În multe privinţe, concepţia lui John Calvin (1509-1564) se întâlneşte cu cea a lui Luther. Mai important este că ambele acceptă atât necesitatea justificării prin credinţă, cât şi pe cea a graţiei anticipate, mijlocită de Iisus Hristos. Există şi diferenţe semnificative între cei doi reformatori. Opiniile lui Calvin asupra guvernării ecleziastice şi asupra politicii nu erau şi cele împărtăşite de Luther, iar în timp ce Luther fusese educat asemeni călugărilor de Biserica Catolică, Calvin primise o educaţie umanistă şi juridică. Filosofii antici care puneau problema sufletului şi a vieţii morale stârneau ura lui Luther. Cel mai primejdios dintre toţi era Aristotel, a cărui operă se preda în orice universitate. „Acest păgân a ajuns o autoritate necontestată", striga plin de revoltă Luther,

> a stânjenit şi aproape a sufocat Scripturile Dumnezeului celui viu. [...] Nu-mi pot ascunde bănuiala că însuşi diavolul a introdus studiul lui Aristotel. [...] Cartea lui despre etică este mai proastă decât orice s-a scris până acum, fiind exact contrariul graţiei lui Dumnezeu şi al virtuţilor creştine. [...] Oh! departe de orice mâini creştine astfel de cărţi (pp. 470-471).

Calvin nu a avut o astfel de atitudine. În tinereţe a scris un comentariu umanist la tratatul lui Seneca despre clemenţă şi întreaga sa viaţă a încercat să descopere modalităţi de a adapta intuiţiile filosofilor la creştinism. Admiţând că păcatul originar ne-a slăbit puterile şi ne-a întunecat raţiunea, el a apreciat că daunele erau mai mici decât credea

---

29. În primele sale „Prelegeri asupra Epistolei Sfântului Pavel către Romani" (vezi „Lectures on Romans", în *Works*, 25, 19, n. 13), Luther dă o definiţie voluntaristă dreptăţii umane: „Un om nu e considerat de Dumnezeu drept pentru că ar fi drept; ci pentru că Dumnezeu îl consideră drept, el este astfel". Vezi Ebeling, 1970, capitolul 9, care îl citează la p. 150 pe Luther, acesta spunând că dreptatea omului drept „nu se originează în faptele sale, ci faptele sale în dreptate. [...] Aceasta, contrar concepţiei aristotelice, după care «prin săvârşirea binelui omul devine virtuos»".

Luther. Totuşi, era la fel de hotărât ca şi acesta să predice totala ineficienţă a faptelor în dobândirea mântuirii[30].

Asemenea lui Luther, Calvin este un voluntarist. Dumnezeu, creatorul şi conducătorul universului, este dincolo de înţelegerea omenească. Că a fost prestabilit încă de la începutul veacurilor ca Adam să păcătuiască, prin păcatul său toată omenirea fiind condamnată, ca, din marea masă de fiinţe cu totul nevrednice, unii, prin milostivirea lui Dumnezeu, să fie aleşi să se mântuiască şi ca aceia care nu au fost aleşi să fie lăsaţi pradă suferinţei de a fi într-o separare permanentă de Dumnezeu (*Institutes*, II, V, 12) - toate acestea ţin de justiţia divină, fiindu-ne incomprehensibile (III, XI, 7). Atunci cum putem fi siguri că Dumnezeu este drept?

> Voinţa lui Dumnezeu reprezintă într-o asemenea măsură suprema lege a dreptăţii încât, orice lucru ar voi, acel lucru trebuie considerat drept prin chiar faptul că Dumnezeu îl voieşte. Când, în consecinţă, cineva se întreabă de ce Dumnezeu a acţionat aşa, noi trebuie să răspundem: deoarece aşa a voit. Însă dacă va continua cineva să întrebe de ce a vrut astfel, atunci el caută ceva mai cuprinzător şi mai înalt decât voinţa lui Dumnezeu, lucru care nu poate fi găsit (*Institutes*, III, XXIII, 2)[31].

Calvin îl urmează pe Luther şi atunci când consideră că oamenii ar fi guvernaţi de două feluri de cârmuitori, unul divin şi unul pământesc. Există, spune el,

> o dublă guvernare a omului: un aspect e cel spiritual, prin care conştiinţa e educată în respect pentru pietate şi pentru cinstirea lui Dumnezeu; al

30. Lucrarea principală a lui Jean Calvin este *Instituirea religiei creştine*, redactată şi publicată iniţial în Franţa, sub titlul *L'Institution de la religion chrétienne*; textul lucrării a fost editat şi în limba latină, sub titlul *Christianae Religionis Institutio*, varianta sa definitivă apărând în 1559. Ediţia folosită aici de autor - *Institutes of the Christian Religion* - ia în considerare ambele ediţii - franceză şi latină - ale cărţii (n.t.).

31. Calvin afirmă, de asemenea, în aceeaşi secţiune că „nu suntem adepţii ficţiunii «puterii absolute»; întrucât aparţine profanului, ea ne este, în mod limpede, ostilă". Urmez interpretarea dată de Wendel, 1963, pp. 127 şi urm., care nu consideră aceasta drept o repudiere a voluntarismului, ci o respingere a unor interpretări extreme ale respectivei concepţii. Vezi Steinmetz, 1988, pentru analiza respingerii de către Calvin a distincţiei dintre puterea absolută şi puterea raţională. În alte puncte (de exemplu, capacitatea diavolului de a rezista tentaţiei), Calvin nu îl urmează pe Duns Scotus. Ca şi Luther, el încearcă să-şi apere poziţia împotriva acuzaţiilor de a-l fi transformat pe Dumnezeu într-un tiran. Vezi *Institutes*, III, XXIII, 2.

> doilea este politic, prin care omul este educat în vederea îndeplinirii datoriilor ce ţin de caritate şi de apartenenţa la o comunitate, datorii care trebuie să fie prezente în fiecare. [...] Primul fel de guvernământ priveşte viaţa sufletului, în timp ce ultimul are de-a face cu grijile vieţii cotidiene - nu numai ale hranei sau îmbrăcămintei, ci şi cu instituirea acelor legi prin care omul poate conviețui cu ceilalţi în mod pios, onorabil şi cumpătat. Primul tip lucrează în sufletul omului, în timp ce ultimul reglementează doar comportamentul exterior (III, XIX, 15).

Poruncile fundamentale date de Dumnezeu alcătuiesc ceea ce Calvin numeşte „legea morală". Într-adevăr, aşa cum spunea Sfântul Pavel în Romani, 2, 14-15, ea este înscrisă în inimile noastre, însă „omul este atât de afundat în întunericul păcatului", încât abia dacă mai poate s-o înţeleagă din sursa aceasta. Prin urmare, în Decalog Dumnezeu „ne-a dat o lege scrisă pentru ca noi să avem o mărturie mai clară despre ceea ce era prea obscur în legea naturală" (II, VIII, 1). Acest lucru ne era absolut necesar pentru a şti cum să-l cinstim pe Dumnezeu, întrucât căderea adamică a distrus complet conştiinţa originară a omului privind nevoia de pietate. Însă Calvin afirmă că au mai rămas în sufletul omului câteva scânteieri ale luminii divine iniţiale în ce priveşte împărăţia politică sau terestră. „De vreme ce omul este un animal social prin natura sa", spune Calvin, căutând în mod natural să trăiască în societate,

> observăm că există în toate minţile omeneşti idei universale ale unui anumit comportament cetăţenesc corect şi ale ordinii. Prin urmare, nu există nici un om care să nu înţeleagă că fiecare tip de organizare trebuie reglementat prin legi şi care să nu înţeleagă principiile acelor legi. Ia naştere, de aici, acel acord invariabil al tuturor popoarelor şi al tuturor oamenilor cu privire la legi (II, II, 13).

Prima tablă a Decalogului ne arată care sunt îndatoririle noastre faţă de Dumnezeu, iar principiile legilor care structurează relaţiile sociale corecte se găsesc în cea de-a doua tablă (II, II, 24). Calvin le însumează, arătând că ele se referă la iubirea de Dumnezeu şi de semeni, împărtăşind astfel teoria lui Toma din Aquino, după care formularea legii de către Hristos, deşi nu este prezentă în mod explicit în Decalog, constituie principiul său (IV, XX, 15). Totuşi, concepţia lui Calvin asupra rosturilor legii morale demonstrează că el se află mai aproape de Luther decât de Toma în înţelegerea legilor naturale.

Calvin stabileşte trei rosturi ale legii în locul celor două ale lui Luther. Prima funcţie este de a înmulţi încălcarea legii şi de a ne

convinge de starea noastră de păcat: legea ne arată ce trebuie să facem, silindu-ne prin aceasta să aflăm că nu stă în puterea noastră să facem ceea ce trebuie. A doua funcţie este de a-i ţine în frâu pe cei răi prin ameninţarea cu pedeapsa. Calvin citează din I Timotei, 1, 9, interpretând pasajul în aceeaşi manieră ca şi Luther. Faptul că legea nu e făcută pentru cei drepţi, ci pentru cei păcătoşi nu înseamnă nimic altceva decât că legea este menită să-i înfrâneze pe cei al căror comportament exterior trădează „poftele nestăpânite ale cărnii" (II, VII, 10). Asta nu înseamnă că legea este inutilă pentru creştini (II, VII, 13; cf. II, XIX, 15). Astfel, pentru Calvin, funcţia principală a legii este cea de-a treia: aceea de a-i învăţa pe cei aleşi să-şi cunoască mai bine îndatoririle. „Dumnezeu", explică el, „îi instruieşte prin intermediul citirii [legii] pe cei cărora, dinlăuntrul lor, le insuflă disponibilitatea de a se supune" (II, VII, 3-12).

Preceptele celei de-a doua table sunt deci destinate să reprezinte un model pentru toate societăţile omeneşti. Spusele Sfântului Pavel din Romani, 2, 14-15, ne arată că uneori este recomandată mai degrabă o mai bună „cunoaştere a regulii după care să ne conducem viaţa în mod corect" decât o cunoaştere a preceptelor mai înalte (II, II, 22). Chiar şi păgânii, admite Calvin, aveau o cunoaştere vagă a acestei părţi din legea naturală. Dar el insistă asupra faptului că legea implică ceva mai mult decât simpla supunere exterioară. Aşa reiese în mod evident din prima tablă, în care ni se porunceşte să-l iubim pe Dumnezeu cu toată inima şi cu tot sufletul nostru. Concluzia rămâne valabilă şi pentru a doua tablă. A şasea poruncă, de exemplu, nu este doar o interzicere a uciderii. Ea se adresează, spune Calvin, în aceeaşi măsură şi sufletelor. „Pentru că ar fi de neînţeles ca acela care cunoaşte gândurile cele mai ascunse [...] să îndrume doar trupul spre adevărata virtute. Aşadar, această lege interzice totodată uciderea sufletului, fiindu-i pe potrivă intenţia lăuntrică de a salva viaţa unui seamăn." (II, VIII, 39) Chiar când ne putem ţine în frâu pasiunile noastre nesăbuite în aşa fel încât acţiunile noastre exterioare să fie corecte, atingerea acelei indispensabile stări interioare rămâne dincolo de puterile noastre. De aceea, legea ne învaţă că avem nevoie de graţia divină. Fără ea nu putem nici măcar să căutăm binele nostru suprem, fericirea veşnică (II, II, 26-27).

Mai există un scop adiacent al legii. Atunci când cunoaştem ceea ce cere ea, suntem răspunzători; iar, de vreme ce nu ne putem supune ei, nimic nu ne poate disculpa. Calvin sugerează chiar că legea naturală ar putea fi definită şi ca „acea aprehensiune a conştiinţei care distinge destul de corect între drept şi nedrept şi care îi lipseşte pe oameni de

scuza ignoranţei, de vreme ce îi dovedeşte vinovaţi prin propria lor mărturie" (II, II, 22). Ştim ce ar trebui să facem, însă nu facem. Prin urmare, voinţa nu ascultă întotdeauna de sfaturile intelectului. Această abatere a voinţei nu trebuie explicată prin apelul la aşa-numitul liber arbitru: ca şi Luther, Calvin crede că doar gândul că am putea întreprinde vreo acţiune în felul în care o face Dumnezeu echivalează cu o blasfemie (II, II, 4; II, III, 9). Cei care nu sunt predestinaţi să se mântuiască păcătuiesc de bunăvoie şi în mod necesar. Pentru că fac ceea ce cunosc că este greşit, ei păcătuiesc în mod voluntar, iar nu din constrângere; însă în condiţia actuală voinţa este atât de coruptă, încât nimeni nu poate face o alegere justă în absenţa graţiei divine. Calvin nu se întreabă dacă putem realiza ceea ce ne-am propus, ci dacă voinţa însăşi este liberă (II, IV, 8). El neagă aceasta în mod categoric. La fel de categoric se neagă faptul „că păcatul nu trebuie socotit mai puţin păcat doar pentru că este necesar" şi că, din moment ce păcatul este voluntar, el este evitabil. Diavolul nu va înceta să săvârşească răul, aşa cum nici îngerii nu vor înceta să facă binele, şi totuşi voinţele lor nu vor înceta, din acest motiv, să rămână voinţe (II, V, 1). Purtăm răspunderea incapacităţii noastre de a ne supune legii naturale, cu toate că, în lipsa graţiei, nu am putea proceda altfel.

O dată ce primeşte graţia divină, persoana respectivă se transformă. Calvin nu vrea să spună că aleşii vor deveni desăvârşiţi încă din viaţa aceasta. Ei sunt încă supuşi tentaţiilor, săvârşind în continuare păcate. Însă sunt încredinţaţi că vor fi consideraţi drepţi înaintea lui Dumnezeu în ciuda greşelilor lor. Alegerea nu duce la delăsare şi mulţumire de sine. Departe de asta: de vreme ce aleşii au fost meniţi să opteze pentru o viaţă fără pată, alegerea trebuie să „ne umple de nerăbdarea" de a deveni şi mai buni. Cei aleşi se vor supune legii nu din teamă, ci din iubire. Ei vor îndura suferinţele şi încercările vieţii, fiind asemeni unor santinele în post, slujind voinţei lui Dumnezeu, iar nu voinţei proprii; vor deveni mai puţin egoişti şi mai preocupaţi de a-i ajuta pe ceilalţi (III, IX, 4; III, VII, 1-5). Fiecare va săvârşi cu bucurie munca la care a fost chemat de Dumnezeu, acesta fiind cel mai bun mod, spune Calvin, de a urma porunca lui Dumnezeu în locul propriei voinţe. „Dumnezeu a stabilit îndatoriri pentru fiecare om în însuşi modul său particular de viaţă", remarcă el, şi chiar dacă s-ar gândi cineva să întreprindă un lucru aparent lăudabil, dar fără legătură cu chemarea sa, Dumnezeu nu l-ar găsi acceptabil (III, X, 6). Aşa cum trebuie să ne supunem legilor, cu toate că nu le înţelegem în întregime,

la fel trebuie să continuăm să ne împlinim datoria acolo unde am fost rânduiţi, fără a ne preocupa de cele ce ni se par a fi urmările. Aici îşi găseşte una dintre cele mai importante expresii perspectiva providenţialistă pe care Calvin o expune în prima carte a lucrării sale *Institutio*. Dumnezeu a creat lumea pe care o veghează neîntrerupt; nu există întâmplare sau hazard. Dumnezeu determină cursul particular al evenimentelor, dezvăluind binele acolo unde omul făptuieşte răul şi ordinea în neorânduiala omenească: „El călăuzeşte totul prin negrăita sa înţelepciune, îndrumând lucrurile către ţelul pe care el l-a rânduit" (I, XVI, 4-5).

Atunci când înfăţişează egoismul omenirii căzute în păcat sau conflictele, nenorocirile şi incertitudinile vieţii, Calvin ştie să fie cât se poate de elocvent (I, XVII, 10; III, IX, 1). El admite totuşi posibilitatea creării pe pământ a cel puţin unui simulacru de dreptate. Dumnezeu înfrânează pasiunile unora şi face ca unii să fie mai virtuoşi decât alţii chiar în lipsa graţiei. Dintre păgâni, Caligula şi Nero erau nişte monştri, în timp ce Titus şi Traian erau drepţi, cumpătaţi şi oneşti. Diferenţa dintre ei, chiar dacă este una dintre nedreptate şi o „imagine lipsită de viaţă" a dreptăţii, rămâne totuşi importantă. Dumnezeu răsplăteşte cu bunuri lumeşti această „imitaţie exterioară a dreptăţii", deoarece ordinea pe care o menţine este folositoare (III, XIV, 2). Astfel, legea naturală poate să-i îndrume într-o anumită măsură chiar şi pe cei care nu s-au pocăit şi nu s-au convertit. Ea nu poate însă să se substituie ordinii care izvorăşte din graţie. „Cât despre virtuţile care ne înşală prin aparenţa lor deşartă, ele îşi vor afla lauda în adunările politice şi într-o faimă generală printre oameni; însă în faţa lui Dumnezeu ele nu sunt de nici un folos în dobândirea vreunei răsplăţi." (II, III, 4)

Prin urmare, atât pentru Luther, cât şi pentru Calvin morala înţeleasă în acest fel se referă la viaţa oamenilor pe pământ. Ea nu trece dincolo de aceasta. Nu are de-a face cu viaţa sufletului după moarte. Şi nu poate avea nici o putere asupra lui Dumnezeu. De vreme ce el nu are pasiuni nesupuse, nu are nevoie de lege şi, oricum, nimeni nu i-ar putea impune vreo lege. Trebuie să ne supunem lui Dumnezeu în cadrul comunităţii pe care el însuşi o conduce şi trebuie să avem mereu în vedere necesitatea supunerii. Dumnezeu ne poate înrâuri vieţile prin graţia sa tainică, la care ne este îngăduit să nădăjduim. Însă, întrucât prin propriile noastre puteri nu putem face nimic care să-l determine să ne dăruiască graţia, Dumnezeu nu este o parte a comunităţii umane, ci, într-un sens important, e dincolo de ea.

CAPITOLUL III

Abandonarea religiei – republicanism şi scepticism

În secolele al XV-lea şi al XVI-lea, o mărturisire deschisă a ateismului ar fi dus foarte probabil la arderea pe rug a celui care ar fi făcut-o. Nu era însă necesară o negare a învăţăturii creştine pentru a cerceta cum i s-ar înfăţişa viaţa celui care, mai mult sau mai puţin, ar lăsa-o deoparte. În acest capitol, voi prezenta opera a trei gânditori care s-au angajat în acest demers. Nici Machiavelli şi nici Montaigne nu au intenţionat să scrie o filosofie sistematică. A încercat Charron, însă popularitatea operei sale principale s-a datorat mai degrabă concluziilor sale îndrăzneţe decât forţei argumentelor. Fiecare a cercetat, în moduri diferite, cum puteau fi guvernaţi sau îndrumaţi oamenii fără a face apel la adevărurile creştine. Machiavelli s-a gândit că putea găsi exemple de autoguvernare politică în istoria Antichităţii păgâne. Montaigne şi Charron, ambii sceptici, erau interesaţi atât de viaţa personală, cât şi de spaţiul politic. În consecinţă, ei au fost conduşi să facă primele eforturi moderne în direcţia articulării unei morale a autoguvernării.

1. *Virtú* şi prinţul manipulator

Nici un gânditor din secolul al XVI-lea nu a şocat mai mult sensibilitatea creştină decât Niccolo Machiavelli (1469-1527)[1]. Respingerea vehementă a valabilităţii doctrinei creştine ca ghid în chestiunile politice,

1. Pentru trimiterile din text, s-a folosit textul englezesc *Discourses*, în traducerea lui Gilbert (vezi, de asemenea, Niccolo Machiavelli, „Principele", în

precum şi frapantul său îndemn la imoralitate oferit principelui au făcut ca numele său mic să ajungă un sinonim pentru diavol în timpul domniei elisabetane, Machiavelli rămânând cunoscut în special ca partizan al manipulării lipsite de scrupule în politică. Totuşi, el a făcut mult mai mult, atât de mult încât a generat o serioasă controversă asupra a ceea ce a vrut să spună cu adevărat şi a intenţiilor sale. Fără a intra în dispute, vom reuşi poate să aflăm destul din ceea ce cu certitudine a spus pentru a înţelege de ce îi nemulţumea atât de mult pe contemporanii săi – şi cum modul său de a înţelege comunitatea politică a constituit, de asemenea, un important punct de plecare pentru gânditorii de mai târziu.

Machiavelli a respins creştinismul nu pentru că l-ar fi socotit lipsit de importanţă. El considera că religia are un rol hotărâtor în menţinerea unităţii unei comunităţi. Cine a însemnat mai mult pentru Roma, se întreabă el, întemeietorul său politic Regulus sau Numa, cel care i-a adus religia? Şi optează fără să ezite pentru al doilea. O dată ce religia este instituită, forţele armate se pot organiza; este mult mai greu să creezi astfel de instituţii în lipsa religiei. Ea este indispensabilă pentru oricine doreşte introducerea unui nou sistem de legi. „Căci un om înţelept cunoaşte o mulţime de lucruri folositoare, care însă nu sunt în ele însele atât de simplu raţionale încât să poată fi convinşi şi alţii în privinţa lor. Prin urmare, orice om înţelept care vrea să înlăture această dificultate va recurge la Dumnezeu." (*Discourses*, 1, 11, pp. 224-225) Religia lui Numa, consideră Machiavelli, a constituit principala sursă de prosperitate a Imperiului Roman, „deoarece religia a dat naştere unor legi înţelepte, ceea ce, de obicei, creează norocul, iar norocul asigură succesul strădaniilor cetăţii" (1, 11, p. 225). Aşadar, religia este vitală. În plus, Machiavelli susţine că religia creştină – „religia noastră" – este cea adevărată. Atunci de ce nu aplică el învăţăturile acesteia la viaţa politică?

Răspunsul este simplu. Ceea ce face ca o cetate bine guvernată să fie prosperă este ceea ce Machiavelli numeşte virtutea – *virtú* – cetăţenilor. Traducerea termenului este dificilă. Nu este vorba de „virtute" într-un sens creştin. Sunt invocate în schimb înţelesurile sale păgâne. Bărbatul[2] înzestrat cu *virtú* este energic, vrednic, mânat de dorinţa de

---

Măştile puterii, trad. rom. de Nina Façon, Editura Institutul European, Iaşi, 1996, şi *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* [*Discursuri asupra primei decade a lui Titus Livius*] – n.t.).

2. Femeile sunt descrise în comentariul lui Machiavelli doar ca o sursă de necazuri. Conflictul izbucnit din pricina lor poate duce la căderea unui stat

a lupta pentru binele comun, priceput în luptă, gata să dobândească gloria fie prin eliminarea ameninţărilor externe asupra cetăţii sale, fie prin extinderea puterii ei asupra altora. Însă creştinismul pune un preţ mult mai mic pe onoare decât a făcut-o religia păgână; religia noastră nu pretinde, aşa cum făcea cealaltă, acţiunea fermă şi violentă. Mai degrabă „religia noastră are [...] printre cele mai de preţ bunuri umilinţa, indiferenţa şi dispreţul faţă de lucrurile pământeşti; cealaltă preţuieşte măreţia minţii şi forţa trupului" şi orice ar putea contribui la sporirea puterii. Aşadar, nu e de mirare că oamenii au căzut victime celor răi. O religie care îi învaţă pe bărbaţi să suporte insulte în speranţa dobândirii paradisului în loc să se răzbune în numele onoarei distruge orice urmă de *virtú*, făcându-i pe aceştia nefolositori şi efeminaţi. De vreme ce o comunitate civilizată nu poate fi menţinută decât prin forţă, o religie ca a noastră este un obstacol (*Discourses*, 2, 2, p. 331)[3].

În consecinţă, în reflecţiile sale despre felul în care trebuie creată şi susţinută o comunitate civilizată, Machiavelli nu recurge în nici un fel la virtuţile creştine şi nici nu menţionează vreo lege naturală care să fie instituită sau sancţionată de vreo instanţă divină. Limitele în interiorul cărora cetăţenii au permisiunea să acţioneze sunt impuse de legile în vigoare pe teritoriul respectiv; nu există nici o limită naturală a autorităţii consacrate a conducătorului. Această carte era atât de şocantă datorită faptului că Machiavelli şi-a sfătuit principele să ignore morala atunci când ea nu mai serveşte scopurilor sale politice.

Principele nu a constituit o noutate absolută. Înaintea sa au fost publicate multe îndreptare destinate principilor. Machiavelli a răsturnat intenţiile acestui gen literar, susţinând că scopul pe care trebuie să-l aibă în faţă orice principe este menţinerea puterii şi că adevăraţii conducători nu ţin seama de costurile morale. De obicei citim în cărţi, spune Machiavelli, că un bun principe este liberal, onest, îndurător, binevoitor, demn de încredere; însă, deşi aceste virtuţi pot fi folositoare uneori, este mult mai important să ştii când anume sunt ele utile şi să fii gata să le ignori atunci când aceasta duce la conservarea

(*Discourses*, 3, 26, p. 488). Principele este avertizat să se ferească să răpească supuşilor lui proprietăţile, soţiile sau onoarea, fără ca între cele trei să se facă o distincţie prea clară (*Principele*, XIX, p. 102).

3. Vezi, de asemenea, nemulţumirile sale în legătură cu „înclinaţiile moderne", care dau naştere la o „educaţie lipsită de fermitate", făcându-i pe bărbaţi prea sensibili la pedepsele aspre, *Discourses*, 3, 27, p. 490.

puterii (*Principele*, XV, pp. 92-93). Deşi un prinţ înţelept ar vrea să fie considerat îndurător, adesea el trebuie să fie crud ; conştiinţa sa va fi împăcată dacă va fi astfel (XVII, p. 96). Inspirând teamă, el poate controla mult mai bine poporul decât dacă este iubit. Ceea ce contează e doar aparenţa virtuţii, din moment ce aceasta le place maselor, iar un prinţ înţelept face tot ce-i stă în putinţă „ca să se ferească de acele lucruri care pot să-l facă urât şi dispreţuit" (XIX, p. 102). Perspicacitatea şi şiretenia sunt mult mai valoroase decât forţa. Adesea se dovedeşte a fi mult mai necesar să-i păcăleşti pe ceilalţi, iar un conducător trebuie să fie întotdeauna pregătit să-şi încalce cuvântul, să-şi ucidă foştii consilieri de încredere sau să-şi arunce poporul în luptă pentru gloria personală dacă toate acestea îl ajută să rămână la putere.

Nimic din cele amintite mai sus nu se regăsea în ceea ce indicau vechile îndrumare şi nici nu a fost formulat de Seneca şi Cicero, din care se inspirau multe dintre ele[4]. Machiavelli va respinge învăţăturile respective, deoarece el are o idee profund diferită despre ceea ce trebuie făcut pentru a impune cea mai bună formă vieţii civice. Modelul său l-a constituit Republica Romană, iar principala expunere a gândirii sale a constat într-un comentariu la o carte privind istoria ei. Argumentele sale nu sunt derivate din principii abstracte, ci din fapte istorice. Dacă filosofii romani au înţeles ei înşişi greşit sursele puterii Romei, cu atât mai rău pentru ei.

2. Republica şi autoguvernarea

La început, societăţile erau simple alianţe în vederea apărării, spune Machiavelli, liderul fiind ales pe atunci pe baza forţei fizice. Curând, nevoia de cooperare i-a determinat pe membrii grupului să-i deosebească pe cei puternici de cei care munceau cu devoţiune pentru binele comun. În acest moment a luat naştere distincţia dintre onorabil sau bun şi dăunător sau rău, oamenii condamnându-i în mod natural pe cei ce erau îndeajuns de nerecunoscători încât să-l prejudicieze pe oricine se dovedea generos şi de ajutor. Pentru a elimina acest pericol au apărut legile şi, o dată cu ele, prima idee de dreptate (*Discourses*, 1, 2, p. 197).

4. Pentru o avizată trecere în revistă a respingerii de către Machiavelli a vechii tradiţii, vezi introducerea lui Skinner la *Principele* lui Machiavelli (1988).

Oamenilor li se pare dificil să trăiască laolaltă chiar şi într-o societate care le furnizează avantaje comune, şi aceasta deoarece oamenii sunt răi. Ei sunt înclinaţi să acţioneze după bunul-plac, urmărind doar binele personal; sunt nemăsurat de ambiţioşi, dorinţele lor sunt de nesatisfăcut, nemulţumirea constituie regula (*Discourses*, 1, 3, p. 201; 1, 37, p. 272; 2 prefaţă, p. 323). Sunt necesare legi şi o guvernare puternică pentru a menţine unitatea comunităţii. Dar chiar atunci când ambele sunt prezente, fluxul neîncetat al intereselor omeneşti duce la instabilitate şi astfel ia naştere întrebarea dacă este posibilă găsirea unei forme de guvernământ care să poată evita o schimbare de esenţă (2 prefaţă, p. 322; 1, 2, pp. 197 şi urm.).

Cele mai mari şanse de a face acest lucru le are o republică. Într-o republică, fiecare are un rol determinat în ceea ce priveşte treburile statului. Cei mai pricepuţi să conducă în război, să inventeze legi sau să facă faţă situaţiilor de criză sunt cei ce conduc, însă numai pentru o vreme. Ei îşi fac publice planurile de guvernare, ceea ce înseamnă că se lasă judecaţi. Machiavelli are o părere destul de proastă despre mase, în mai toate privinţele – ele muncesc numai dacă le împinge foamea şi sunt cinstite doar pentru că legile o cer –, însă crede că sunt în general capabile să judece corect, cel puţin în anumite chestiuni (*Discourses*, 1, 47, pp. 292-293). Deşi mulţimea este adesea inconstantă, „un popor care conduce şi este bine organizat va fi la fel de ferm, înţelept şi recunoscător ca şi un principe sau poate mai mult decât atât" (1, 58, p. 315). O democraţie pură ar însemna o gloată confuză, neavând niciodată o idee clară despre ceea ce va face; o aristocraţie ereditară ar aduce la conducere oameni mai puţin capabili decât strămoşii lor; o monarhie tinde spre tiranie. Într-o republică, cei mai buni se rotesc la guvernare, conducând şi fiind conduşi; sunt căutate noi talente, sărăcia nefiind o piedică, deoarece rezultatele sunt tot ce contează, şi, cu o populaţie care îşi păzeşte cu gelozie libertatea, nici chiar un principe bogat nu îşi poate aroga mult timp prea multă putere (*cf.* 1, 4, p. 203).

Într-o republică, atât supuşii, cât şi cei aflaţi la putere se vor dedica binelui comun. Cetăţenii vor câştiga glorie şi onoare doar prin eforturi comune. Bunii cetăţeni lasă la o parte neînţelegerile dintre ei, urmărind interesul cetăţii şi necăutând să se îmbogăţească (3, 47, p. 526). Ei îşi câştigă gloria nu numai atunci când comandă, ci şi atunci când slujesc cu onoare sub conducerea celor cărora le comandaseră anterior sau atunci când acceptă slujbe inferioare celor pe care le deţinuseră mai înainte (1, 36, pp. 271-272). Inegalitatea este, prin urmare, o calamitate

pentru republică. Legile trebuie să facă o reglementare strictă a averilor, în timp ce religia trebuie să întărească legea.

Care ar fi atunci binele comun? O republică independentă va urmări întotdeauna două lucruri: „Primul, să obţină câştiguri; al doilea, să-şi păstreze libertatea" (1, 29, p. 258). Duşmanii din exterior constituie primul pericol pentru orice republică. De aceea, ea trebuie să se pregătească pentru a se apăra. Însă Republica Romană era organizată şi în vederea expansiunii, lunga sa existenţă şi imperiul pe care l-a dobândit fiind în egală măsură mărturii ale succesului ei, ca şi ale exigenţei permanente de onoare. Machiavelli nu consideră că republica ar fi interesată în primul rând de bogăţie şi confort. El scrie că „lucrul cel mai de preţ pe care-l poate produce un stat liber este să-şi menţină cetăţenii săraci" (3, 25, p. 486). Banii şi comerţul sunt surse de corupţie, făcându-i pe oameni să-şi dorească mai multă bogăţie decât le este necesară. Machiavelli îi numeşte cu dispreţ „gentlemeni" pe cei care, „fără să depună nici un efort, trăiesc în lux, beneficiind de pe urma proprietăţilor latifundiare", neaducând nici o contribuţie la binele comun. Într-o republică, acest soi de oameni reprezintă oricând un pericol, întrucât vor încerca să folosească politica pentru a-şi spori puterea, punând deci în pericol libertatea tuturor (1, 55, p. 308). Este oarecum paradoxal faptul că, pentru Machiavelli, libertatea spre care aspiră întotdeauna poporul este în acelaşi timp condiţia sub care republicile pot să prospere cel mai mult.

> Motivul este lesne de bănuit, întrucât nu binele individual, ci cel comun face ca o cetate să fie puternică. Totuşi, nu încape nici o îndoială că acest bine comun este considerat important numai în acea formă de organizare numită republică, căci aici se ţine seama de tot ceea ce contribuie la realizarea lui şi, oricâte consecinţe neplăcute ar rezulta pentru un cetăţean sau altul, cei care beneficiază de amintitul bine comun sunt atât de mulţi, încât ei îl pot impune împotriva tendinţelor celor câtorva indivizi care se simt lezaţi de ceea ce urmăreşte acesta. (2, 2, p. 329)

Astfel, Machiavelli consideră că o viziune comunitară asupra binelui este singura nădejde pe care o are o cetate dacă vrea să fie stabilă şi durabilă. O astfel de cetate va fi antrenată fără voia ei într-un război expansionist, însă victoria le va oferi supuşilor ei şi mai multe şanse de a dobândi onoare şi glorie, ceea ce îi va face la rândul său să se simtă şi mai ataşaţi de cetate. Iar la aceasta contribuie doar o psihologie comunitară. Atunci când oamenii sunt bine guvernaţi, ei îşi găsesc mulţumirea în prosperitatea propriei cetăţi; în caz contrar, vor deveni

corupţi. „Căci, aşa cum bunele moravuri au nevoie de legi pentru a se menţine, tot astfel legile, pentru a fi urmate, au nevoie de bune moravuri."(1, 18, p. 241) Dacă poporul a emis judecăţi eronate în legătură cu chestiunile de importanţă publică, este doar vina conducătorilor, nu şi a acestuia, lucru în general valabil când este vorba despre „păcatele poporului" (3, 29, pp. 493-494).

O republică durabilă, consideră Machiavelli, trebuie să fie întemeiată de un singur om, dar nici chiar fondatorul unui stat nu trebuie să conducă prea mult sau să transfere puterea familiei sale (1, 9, p. 218). Nu e limpede de unde ar putea să apară o astfel de persoană şi nici modul în care s-ar forma ea. Ceea ce este clar e că Machiavelli nu se gândeşte la fondator ca fiind divin, chiar dacă el face apel la divinităţi pentru a-i convinge pe ceilalţi să i se supună. Republica clasică este o invenţie omenească, menită să facă faţă schimbării, sorţii şi norocului. Înşişi termenii drept şi nedrept, onorabil şi ruşinos, *virtú* şi corupţie sunt o parte a efortului nostru de a clădi şi susţine o cetate în care convieţuirea să fie posibilă. Şi pentru a face asta, într-o lume a conflictului neîncetat şi a poftelor insaţiabile, oamenii nu au nevoie de superiori, ci de cei pe care-i pot alege şi da jos de la putere.

3. Redescoperirea pyrrhonismului

Machiavelli nu era îngrijorat din pricina scepticismului, în ciuda nelămuririlor sale despre cum vom şti ce este bine pentru republică. Luther şi Calvin susţineau că majoritatea oamenilor nu pot pricepe în mod clar legile naturale şi că, în absenţa revelaţiei divine, nu putem avea acces la adevărurile fundamentale. Însă, în ciuda limitelor pe care le-au impus cunoaşterii naturale a modului în care trebuie să trăim, ei nu au fost sceptici. Nu au pus niciodată la îndoială certitudinea revelaţiei, iar această certitudine le era suficientă.

Pentru mulţi, ea nu a fost de ajuns. În secolul al XVII-lea, au apărut îndoieli în ce priveşte caracterul în întregime inspirat al Bibliei şi deci infailibilitatea sa, precum şi dreptul oricărei persoane de a controla interpretarea altcuiva asupra acesteia. Precedând aceste îndoieli şi furnizând formulări şi argumente care să le sporească, a existat în secolul al XVI-lea o renaştere a scepticismului antic, pus din nou la îndemâna cititorilor cultivaţi prin intermediul ediţiilor şi traducerilor din autorii clasici, în special din opera lui Sextus Empiricus. În acest

fel, scepticismul a ajuns să reprezinte o preocupare majoră a filosofiei din secolul al XVII-lea şi, nu în ultimul rând, a filosofiei morale[5].

Versiunea scepticismului care a influenţat cel mai mult secolul al XVI-lea a fost aceea iniţial atribuită lui Pyrrhon, aşa cum era ea relatată de Sextus Empiricus. Scepticul pyrrhonian, spre deosebire de descendentul modern al scepticului cartesian, nu era interesat de problemele epistemologiei doar din perspectiva unui demers teoretic. Asemeni stoicului sau epicureicului, el se afla în căutarea unei vieţi liniştite, pe care a găsit-o doar atunci când eşecurile sale repetate de a descoperi supremul bine l-au determinat să abandoneze căutarea. Neştiind nimic despre ce e bine şi ce e rău, el nu mai era tulburat de opinii schimbătoare despre ce trebuia urmărit sau evitat, iar această absenţă a tulburării s-a dovedit a fi liniştea pe care zadarnic o căutase. Aşa cum spune Sextus Empiricus, „cine este hotărât să nu tragă o linie de despărţire între lucrurile bune prin natură şi cele rele prin natură nici nu le evită, nici nu le urmăreşte cu încordare. De aceea el e netulburat"[6].

Dacă scepticismul este considerat un mod de viaţă, ca stoicismul sau epicureismul, atunci se naşte în mod firesc întrebarea: poate cineva să trăiască în conformitate cu preceptele sale? Nu s-ar arunca scepticul de pe o stâncă sau în foc dacă n-ar avea nici o convingere în legătură cu ceea ce este bine şi ceea ce este rău[7]? Acestor obiecţii destul de des întâlnite li se răspunde de obicei cu următoarea explicaţie: scepticul se lasă condus de „aparenţe". El nu are nici o îndoială că stânca îi apare drept periculoasă sau că simte că focul arde; aceste aparenţe ale lucrurilor îl fac să se ferească de amândouă. Astfel, scepticul poate trăi tocmai pentru că trăieşte potrivit aparenţelor. Cum să înţelegem aceasta?

Aparenţele, pentru sceptic, trebuie să fie opuse convingerilor despre felul în care sunt lucrurile. Scepticul prin excelenţă nu posedă

---

5. Vezi Popkin, 1979; Burnyeat, 1983, în special eseurile lui Burnyeat şi Schmitt; Annas şi Barnes, 1985, cu o bibliografie utilă. Pentru cele ce urmează îi rămân îndatorat studiului lui Myles Burnyeat, „Can the Skeptic Live His Skepticism", în Burnyeat, 1983. Vezi, de asemenea, Burnyeat, 1984. Annas, „Doing without Objective Values", în Schofield şi Striker, 1986, pp. 3-29, este un alt comentariu valoros. Pentru scepticism ca preocupare a teoreticienilor legii naturale, vezi Tuck, 1983, 1987.
6. Sextus Empiricus, *Outlines*, I, 25-28 (trad. rom. de Aram M. Frenkian, „Schiţe pyrrhoniene", în *Opere filosofice*, vol. 1, Editura Academiei, Bucureşti, 1965, pp. 25-26 - n.t.). *Cf.* Burnyeat, 1984, pp. 241-242.
7. Pentru sursele unor astfel de obiecţii, vezi Burnyeat, 1984, p. 248, n. 44.

astfel de convingeri. El ajunge în această situaţie elaborând o mare varietate de argumente. În toate acestea, scepticul contrastează un mod în care se înfăţişează lucrurile cu altul sau o susţinere în privinţa binelui moral cu alta sau o susţinere în privinţa legii potrivite cu alta, fără să găsească nici o cale de a decide care dintre aceste aparenţe este adevărată. Scepticul nu neagă că există un adevăr despre toate aceste lucruri, numai că îl consideră inaccesibil. Lui nu-i rămân decât aparenţele, adică felul în care îi apar lucrurile[8]. Atunci când afirmă că nu are convingeri, el se referă la „convingeri despre adevărul lucrurilor". Scepticul nu spune că acordul este cu totul imposibil. El acceptă aparenţele, dar acest tip de acord nu înseamnă convingere. Convingerea este acordul care pretinde să spună cum sunt lucrurile cu adevărat ; iar convingerea este tocmai ceea ce-i lipseşte scepticului. Datorită acelei stări a spiritului „ce se produce în căutător după cercetare", ne spune Sextus Empiricus, şcoala sceptică mai este numită şi „efectică" [*„suspensive"*] (*Schiţe pyrrhoniene*, 9, I, III)[9].

Ce se desemnează atunci prin termenul „aparenţe" ? Nu doar impresiile senzoriale, ci tot ceea ce scepticul ar putea fi tentat să creadă poate fi socotit o aparenţă. Faptul că focul arde, că m-aş răni dacă aş cădea de pe o stâncă, că bigamia este blamabilă, că nu există nimic cert – toate acestea sunt aparenţe. Faptul de a fi o aparenţă este, aşa cum arată Burnyeat, „total independent de subiectul luat în discuţie". Conţinuturile minţii nu sunt împărţite în aparenţe senzoriale şi opinii propoziţionale. Mai degrabă ele sunt împărţite în stări subiective care pretind atingerea adevărului despre cum sunt lucrurile şi în stări subiective care nu pretind aceasta. În consecinţă, „scepticul care aderă strict la aparenţe se retrage în siguranţa pe care o oferă o poziţie ce refuză provocarea sau cercetarea. El poate vorbi despre orice lucru ce se află sub soare, însă doar pentru a sesiza cum îi apare lui, şi nu pentru a spune cum este el cu adevărat"[10]. Totuşi, aşa cum

8. Din câte ştiu, scepticul nu are nici o îndoială în legătură cu însuşirea de a formula în limbaj modul în care îi apar lui lucrurile sau de a le comunica altora acest lucru.

9. Ca rezultat al sesizării contradicţiilor dintre aparenţe, spune Sextus Empiricus, se presupune că am fi aduşi „mai întâi la suspendarea judecăţii şi, apoi, la netulburare" sau calm. *Schiţe pyrrhoniene*, I, IV, p. 22.

10. Burnyeat, în Burnyeat, 1983, p. 128.

îi apare acest adevăr scepticului, el este suficient pentru a-l călăuzi în viaţă şi chiar pentru a atinge starea de ataraxie sau ceea ce îi apare ca fiind binele[11].

Stoicismul şi epicureismul, ca şi scepticismul au ajuns să fie privite ca surse ale îndrumării în viaţă în timpul modernităţii timpurii. Dacă unii care le-au acceptat concluziile se aflau în căutarea unor alternative la creştinism, alţii erau într-o situaţie diferită. Au fost propagate forme trecute prin creştinism ale tuturor celor trei curente, unele dintre ele devenind larg răspândite în cercurile cultivate. Adaptarea scepticismului la creştinism a fost mai uşoară decât ne-am putea închipui. Dacă vom privi doctrina creştină mai înainte de toate ca pe o chestiune de credinţă, şi nu de argumentare, va apărea posibilitatea să negăm existenţa oricărei dovezi sau argument raţional în sprijinul ei, rămânând totuşi credincioşi. Credinţa se poate dovedi mai bună decât cunoaşterea.

4. Montaigne - scepticism şi credinţă

Scepticismul clasic şi-a găsit cea mai durabilă expresie modernă în bine cunoscutele *Eseuri* ale lui Michel de Montaigne (1533-1592). Acesta nu s-a bucurat întotdeauna de admiraţie. În secolul XX, a fost acuzat de cel mai nepotrivit spirit conservator[12]. În 1815, Dugald Stewart îl considera un sceptic banal şi mărginit, care răspândeşte în scrierile sale „frivolităţi indecente", întâiul propagator al „rudimentelor unei bune părţi din acea filosofie licenţioasă a secolului al XVIII-lea", sursă a unei filosofii căreia „excesele Revoluţiei Franceze i-au adus o atât de meritată dizgraţie". Însă până şi Stewart a trebuit să

11. Francisco Sanches a publicat *Quod nihil scitur* în 1581 ; lucrarea a fost republicată de mai multe ori. Autorul oferă aici argumente puternice în favoarea concluziilor sceptice, fără a fi neapărat pyrrhonian. El vorbeşte puţin sau deloc despre morală, nu priveşte ataraxia ca pe o creaţie a scepticismului şi nu critică legea naturală. În schimb, argumentează cu hotărâre în favoarea dreptului de a gândi pentru sine. Cine eşti tu să crezi că adevărul te-a aşteptat pe tine ca să-l descoperi? Ei bine, replică el, în cazul acesta nu i-a aşteptat nici pe alţii. „Atunci nimic nu e nou sub soare ; dar dacă lucrurile stau aşa, de ce a mai scris Aristotel? Sau de ce trebuie ca noi să păstrăm tăcerea?" (trad. engl., p. 169).

12. Horkheimer, 1988, pp. 243-244 (vezi Michel de Montaigne, *Eseuri*, trad. rom. de Mariella Seulescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966 - n.t.).

recunoască faptul că scrierile lui Montaigne erau foarte citite. „El a făcut mai mult, poate, decât oricare autor", a admis el, „pentru a introduce în casele oamenilor (dacă pot împrumuta o expresie aparţinând lui Cicero) ceea ce este cunoscut acum sub numele de noua filosofie. [...] În lumea mondenă el şi-a păstrat, pentru mai mult de două secole, primul loc printre moralişti"[13]. Montaigne a fost într-adevăr un moralist, o sursă inepuizabilă de aforisme memorabile despre condiţia umană şi despre felul cum trebuie să trăim. Însă el a fost mult mai mult de atât. A fost primul care a urmărit până la capăt consecinţele ce intervin în viaţa obişnuită ca urmare a refuzului recunoaşterii în mod public a autorităţii morale, într-o lume divizată din punct de vedere religios. Dacă a expus imperfecţiunile moştenirii europene în ceea ce priveşte înţelepciunea practică, tot el a formulat şi întrebările pe care noua situaţie europeană le-a făcut de neocolit şi a început să caute răspunsuri posibile. Scepticismul său moral a constituit punctul de plecare pentru filosofia morală modernă. Întrebările lui Montaigne au rămas mereu actuale de când au fost formulate.

Montaigne nu ne oferă un sistem de gândire despre morală sau despre vreun alt subiect. Eseurile sale trădează chiar o respingere a gândirii sistematice. Temele abordate în ele sunt diverse; tonul pe care sunt prezentate se schimbă mereu; ele revin iar şi iar la anumite întrebări, fără a părea să ajungă în ce le priveşte la un răspuns unic şi necontradictoriu; se abat de la subiectul anunţat, fără a mai reveni ulterior. Unde duc toate acestea? E greu de spus. Complexitatea este una intenţionată, aşa încât a scoate în evidenţă înseamnă în mod inevitabil a distorsiona. Totuşi, există teme precise care apar în *Eseuri*, Montaigne vrând să fie luat în serios nu numai ca scriitor, dar şi ca gânditor. „Ştiu eu bine când aud pe oarecine care se opreşte la graiul *Eseurilor*, că mi-ar mai place să-l dea tăcerii. Nu înseamnă atât să înalţe cuvintele, cât să scadă înţelesul." (*Eseuri*, I, XL, p. 252)

Latura sceptică a gândirii lui Montaigne iese mai cu seamă în evidenţă în cel mai cuprinzător dintre eseurile sale, intitulat „Apologia lui Raimond Sebond". El reia aici o gamă largă de argumente pyrrhoniene pentru a ne face să recunoaştem failibilitatea simţurilor noastre, dar şi neputinţa raţiunii. Conştient de capcanele în care poate cădea un sceptic, încearcă să evite aserţiunea că nu ştim nimic sau că totul este supus îndoielii: acesta este motivul, spune el, pentru care tot ceea ce

13. Stewart, 1854, pp. 100-105, 111, 107.

vrea să spună este cel mai bine exprimat sub forma întrebării pe care şi-a ales-o drept moto: „Ce ştiu eu?" (II, XII, p. 98).

Montaigne îşi extinde scepticismul şi asupra moralei. Atacând în mod direct una din revendicările dreptului natural, el susţine că nu a putut găsi nici o doctrină despre bine şi rău sau despre cum trebuie să trăim care să fie acceptată în mod universal. Doar un acord universal ar certifica legile ca fiind naturale[14]. „Ce ne va spune aşadar filosofia în faţa acestei nevoi? Să ascultăm legile ţării noastre? Vasăzică nestatornicia părerilor unui popor sau ale unui principe, care-mi vor boi şi drege dreptatea în atâtea feţe şi chipuri câte schimbări vor fi din împătimirea lor? Eu nu pot avea o judecată atât de mlădioasă. Ce propăşire poate avea ceea ce ieri în cinste era şi astăzi în mânie pierit este şi pe care trecerea unei albii de râu îl poate schimba în păcat? Ce adevăr poate fi acela care dincolo de aceşti munţi este minciună?" (II, XII, p. 154) În alte eseuri, Montaigne reflectează asupra ştirilor despre locuri îndepărtate în care se întâlnesc obiceiuri cu totul diferite de cele din Franţa, asupra canibalilor şi a nenumăratelor forme de practici sexuale sau credinţe religioase. Acolo unde se găsesc toate aceste opinii şi unde lipseşte orice criteriu sigur pe baza căruia să se aleagă între ele, suspendarea judecăţii survine ca o urmare firească.

Montaigne îşi sprijină argumentele sceptice şi pe alte căi. El caută să ne convingă de faptul că o mulţime de factori pur contingenţi au un rol în formarea opiniilor noastre; că multe dintre opiniile noastre par a se datora temperamentului nostru, ţării în care s-a întâmplat să ne naştem sau educaţiei şi poziţiei sociale pe care destinul ni le-a oferit. Cum putem în acest caz să atribuim credibilitate convingerilor noastre? „Dacă firea cuprinde în rosturile obişnuite ale propăşirii sale, ca toate alte lucruri, şi credinţele, judecăţile şi părerile oamenilor, [...] care ar fi măiastra şi nestrămutata împuternicire cu care învrednicim noi ale noastre?" (II, XII, p. 149) El compară - mai curând în detrimentul nostru - inteligenţa, morala, până şi religia omenească cu cele ale animalelor. Prezintă apoi imensa varietate a opiniilor filosofice despre divinitate, despre suflet şi despre binele suprem (II, XII, pp. 103-104, 120-123, 150-152), însă nicăieri nu găseşte ceva pe care să se sprijine.

14. Vezi Sfântul Augustin, *De doctrina christiana*, 3, 14, pentru aserţiunea că încuviinţarea universală a principiului „fă-le altora (ceea ce ai vrea să-ţi facă ei ţie)" respinge scepticismul care apare în mod firesc ca urmare a nestatorniciei obiceiurilor.

Nu vom înţelege poziţia lui Montaigne dacă o vom privi doar ca pe o simplă pretenţie epistemologică, ce ar putea fi infirmată prin găsirea unui fundament al cunoaşterii – inclusiv al cunoaşterii morale – sau prin demonstrarea faptului că argumentele sceptice sunt falacioase. Montaigne este un fideist care pune concluziile sceptice în slujba credinţei. El umileşte raţiunea umană pentru a-l slăvi pe Dumnezeu şi graţia divină. Întrucât am fost creaţi din nimic, noi nu comunicăm cu fiinţa, spune Montaigne, şi pentru că nu suntem nimic, nu putem întreprinde nimic fără ajutorul lui Dumnezeu (II, XII, pp. 177-179). Unele adevăruri ne sunt revelate prin graţia divină şi sunt incluse în învăţătura Bisericii Romano-Catolice. Privită din acest punct de vedere, propria noastră poziţie în relaţia cu Dumnezeu este limpede.

> Cea dintâi lege însemnată deapururi omului de Dumnezeu fost-a o lege de curată ascultare ; a fost o poruncă aevea şi limpede, la care omul nimic nu a avut de cunoscut şi de zis ; cu atât mai mult cu cât ascultarea este cea de căpetenie îndeplinire a unui suflet cuminte, pătruns de autoputernicia şi binefacerea cerească. Din ascultare şi supunere se nasc toate celelalte virtuţi, după cum din gândire – tot păcatul. [...] Prăpădul omului este părerea că ştie. Iată de ce a te lipsi de ştiinţă este mai ales povăţuit de religia noastră, ca temei potrivit în credinţă şi ascultare. (II, XII, p. 57)

Pe scurt, Montaigne acceptă, ca o chestiune de credinţă, ceva apropiat de perspectiva voluntaristă asupra conţinutului moralei, laolaltă cu o atitudine augustiniană în privinţa acesteia. Însă eseurile sale nu sunt teologice. Ele constituie propriile sale meditaţii. Şi cum el se îndoieşte, într-o manieră aproape necreştină, că am deţine vreo cunoaştere firească a legii naturale, va trata morala doar ca pe ceva practicat – sau ignorat – de majoritatea oamenilor şi în cea mai mare parte a timpului – nu ca pe o legislaţie divină, ci ca pe o creaţie umană. „Legile cugetului, care noi spunem că sunt născute din fire, din îndătinare se nasc, fiecare purtând în sine cinstirea părerilor şi obiceiurilor încuviinţate şi urmate în jurul său, neputându-se dezbăra de ele fără mustrare, iar dacă stăruie a le urma multă laudă culege." (I, XXIII, p. 107) Înşirând varietatea obiceiurilor, rezultatul cel mai evident a fost un scepticism pyrrhonian asupra moralei. Cu toate acestea, Montaigne nu se declară mulţumit de concluziile sale sceptice. El nu găseşte nici o urmă de netulburare în suspendarea judecăţii. Prin urmare, este constrâns să se întrebe fără încetare ce poate afla despre cum trebuie să trăiască, în condiţiile în care la această întrebare trebuie să se răspundă fără vreun ajutor supranatural.

5. Testul lui Montaigne

Întrucât interesul lui Montaigne în privinţa acelor teorii care ne oferă un model după care să trăim este unul practic, el a găsit un mod de a evalua sfaturile pe care gândirea europeană le oferise până atunci. Întrebarea sa este mereu aceeaşi: pot într-adevăr să trăiesc în acest fel? Să presupunem că nu mă pot pronunţa în legătură cu adevărul sau falsitatea teoriilor pe care le-au propus acei oameni învăţaţi. Pot însă să mă întreb dacă opiniile lor despre o viaţă corectă mă angajează personal suficient de mult pentru a mă motiva într-un mod constant şi durabil. Aceasta e ceea ce-mi trebuie pentru a mă linişti. Montaigne nu se consideră a fi primul care aplică acest test. „Pyrrhon [...] încearcă, cum au făcut toţi adevăraţii filosofi, să strunească viaţa lui pe învăţătura sa." (*Eseuri*, II, XXIX, p. 274)[15] Însă modalitatea în care concepe Montaigne testul include elemente noi, ce nu apar în doctrinele clasice pe care le analizează şi nu au prezentat un interes major pentru cei care s-au străduit să le îmbrăţişeze.

Filosofii antici nu s-au gândit niciodată că destui oameni nu au ajuns de fapt la înţelepciunea necesară unei vieţi virtuoase şi nici nu erau preocupaţi de această problemă. Însă, pentru a trece testul lui Montaigne, o doctrină sau un model trebuie să se dovedească utile pentru un număr mai mare de oameni, nu doar pentru un mare înţelept. Ele trebuie să fie capabile să-i călăuzească pe oamenii obişnuiţi. Montaigne vorbeşte doar pentru sine, însă se consideră pe acelaşi plan cu ceilalţi în privinţa înţelepciunii sau a virtuţii; în plus, el nu se declară interesat de o doctrină care s-ar adresa doar unor persoane excepţionale. „Deoarece sunt morţi bune de nebuni şi altele bune de cuminţi, să găsim care să fie bune pentru cei pe calea de mijloc." (III, IX, p. 552) Măreţele acte eroice ale lui Alexandru nu sunt, în această lumină, la fel de utile pe cât erau banalele activităţi ale lui Socrate. Alexandru ştie cum să cucerească lumea. Socrate în schimb ştie cum să „călăuzească viaţa omului potrivit stării ei din fire", ceea ce este „mult mai cuprinzător, mai întemeiat şi legiuit" (III, II, p. 377; III, XII, p. 604)[16]. Freneziile şi exaltările eroice ale unora din oamenii

15. Aristotel prezintă o concepţie similară în *Etica nicomahică*, 1172b 20-35 şi 1179a 10-20 (trad. rom. de Stella Petecel, Editura IRI, Bucureşti, 1998 - n.t.).
16. Chiar şi Socrate pare să-şi propună, din când în când, un standard prea înalt: *Eseuri*, III, IV, p. 400.

mari din trecut se poate să-i fi împins să săvârşească acte de virtute care nu stau în puterea oamenilor obişnuiţi. Însă aceleaşi realizări i-au situat pe aceşti eroi dincolo de noi. Ei pot întruchipa perfecţiunea într-un anumit fel, însă oamenii obişnuiţi nu sunt capabili să ajungă atât de departe, spune Montaigne, iar a încerca un astfel de lucru ar fi curată nebunie, şi nu înţelepciune (II, II, p. 338)[17].

Testul lui Montaigne mai include o condiţie, care marchează o şi mai mare îndepărtare de înţelegerea antică a doctrinelor privind viaţa bună. Teoria aristotelică ar trebui să se adreseze celor înţelepţi şi ar trebui să fie în concordanţă cu opiniile larg acceptate. Montaigne însă nu se consideră nici înţelept, nici nu împărtăşeşte opinia că ar exista vreun consens public demn de respect. Pentru el, o doctrină acceptabilă trebuie să fie capabilă să se adapteze convingerilor proprii, deja existente, despre ce înseamnă drept şi nedrept, bine şi rău - poate nu tuturor, dar măcar celor atât de adânc înrădăcinate, încât i se pare că nu ar putea trăi fără să încerce să adere la ele. Nu e vorba aici doar de dorinţe şi necesităţi, ci şi de acele convingeri care-l angajează deplin.

Montaigne află care sunt cele mai profunde convingeri ale sale prin simpla încercare de a-şi descrie cu onestitate viaţa de până atunci[18]. Ascultând de îndemnul socratic, încearcă să se cunoască pe sine: el însuşi trebuie să fie sursa din care să obţină îndrumare în viaţă. Cu această stare interioară, este departe de atitudinea sceptică prin care avea sentimentul clar că „singure supunerea şi cuviinţa pot desăvârşi un om de omenie" şi că „nu trebuie lăsat judecăţii fiecăruia cunoaşterea datoriei sale" (II, XII, p. 57). Trebuie reţinut argumentul cel mai general pe care îl propune Montaigne. „Eu dau la iveală", spune el, „o viaţă fără vază şi strălucire, ce-are a face! Întreaga povaţă a filosofiei priveşte tot atât o viaţă de rând şi a insului, cât şi o viaţă cu mai

17. „La ce bun [...] acele rânduieli care întrec putinţa şi puterea noastră? Văd adesea că ne sunt arătate icoane de viaţă, pe care nici cel care le propovăduieşte, nici cel care ascultă nu trag nădejde că le-ar putea atinge, nici mai ales nu au dorinţa. [...] De dorit ar fi să fie mai multă potriveală de la poruncă la ascultare; şi-mi pare proastă ţinta la care nu se poate ajunge" (*Eseuri*, III, IX, pp. 557-558).

18. Acesta este motivul pentru care nu a şters sau modificat pasajele mai vechi atunci când le-a inclus în ediţiile ulterioare, ci le-a adăugat pur şi simplu. Astfel, cărţile devin documente care se citesc şi se recitesc; opiniile proprii vârstei înaintate nu trebuie considerate mai demne de crezare decât cele din tinereţe - toate contribuie la portretul autorului.

bogată ţesătură, fiecare om duce în sine tiparul întregii stări omeneşti" (III, II, p. 372)[19]. Prin urmare, examinându-şi viaţa, el nu face nimic din ceea ce alţii nu ar putea face. Sinele pe care-l descrie este sinele aşa cum poate fi el înţeles prin intermediul experienţei şi reflecţiei, fără ajutorul revelaţiei sau al tradiţiei. Este sinele lipsit de graţia divină - omul natural, scos la iveală prin mijloace naturale. Dacă stăm să ne uităm, vedem că este vorba de sinele oricăruia dintre noi.

Omul natural este înzestrat cu două tendinţe care, deloc surprinzător, nu prea se potrivesc una cu cealaltă. Pe de o parte, Montaigne - asemeni moraliştilor antici - caută binele în acea stare de netulburare. Însă, dacă aspiră spre o pace interioară constantă, va trebui totodată să admită, o dată cu scepticii, că oamenii sunt nişte fiinţe inconstante. Opiniile noastre se schimbă cu uşurinţă. Ne respectăm planurile cu mare dificultate. Dorinţele noastre sunt schimbătoare ca vremea (II, I, p. 325). Până şi propriile mele opinii sunt inconstante. Nu numai că există o diversitate infinită a opiniilor în rândul oamenilor, dar chiar cu însumi sunt inconstant. Ceea ce cred cu tărie azi, mâine mi se pare fals (II, XII, p. 136).

Ar trebui să căutăm un punct de sprijin în afara noastră? Obiceiurile diferă de la un loc la altul şi de la o epocă la alta, iar noi suntem produse ale tradiţiei. Ca şi ideea existenţei unor legi universale ale naturii, gândul că ne-am putea afla binele într-o societate ideală este respins de Montaigne. Este lipsit de sens să urmăreşti un astfel de ideal. Putem aspira la o pace civilă doar prin adeziunea la legile şi obiceiurile propriei ţări. „Căci pravilă a pravilelor", spune Montaigne, „este şi atotcuprinzătoarea lege a legilor ca fiecare să urmeze cea din locul unde se află" (I, XXIII, p. 111). Aceasta nu se datorează legilor bune şi drepte ale ţării. „Iar legile dăinuiesc pe încredere nu fiindcă sunt drepte, dar fiindcă sunt legi. [...] Nimic nu se află mai greoi şi dând greş mai din plin şi mai obişnuit decât legile. Oricine li se supune fiindcă sunt drepte nu li supune cu dreptate de partea care trebuie." (III, XIII, p. 639)

În orice caz, constanţa exterioară, chiar dacă am putea-o obţine, nu este de ajuns. Avem nevoie de o anumită regulă de viaţă, de anumite sfaturi privind binele şi modul de a-l dobândi. „Celui care nu şi-a întocmit viaţa pe de-a întregul spre o anume împlinire, nu-i cu putinţă

19. În legătură cu acest paragraf, vezi Screech, 1983, în special capitolele 11-15, pentru o excelentă discuţie asupra epistemologiei aristotelice care se ascunde în spatele acestor spuse.

să-şi aleagă faptele în amănunt. Cu neputinţă-i este celui care n-are în minte înjghebarea totului să îmbine părţile." (II, I, p. 328) A reuşit cineva să ne ofere o astfel de teorie?

Răspunsul, care se naşte pe măsură ce Montaigne pune la încercare diferitele filosofii, este unul negativ. Nimeni, nici măcar marii înţelepţi ai trecutului nu au trăit într-un acord deplin cu vreo teorie. Socrate nu a dat întotdeauna dovadă de înţelepciune şi nici Alexandru nu era întotdeauna temperat. Cei care s-au autoproclamat credincioşi ai unei religii au eşuat în încercarea lor de a trăi conform preceptelor doctrinei. Credinţele profesate şi vieţile lor nu se suprapun, rezultând, cum afirmă cu tărie Montaigne, această condiţie care este „mult mai vinovată decât a unui om care o duce precum este, stricat cu totul" (I, LVI, p. 310). Insul care posedă într-adevăr o teorie viabilă va arăta întotdeauna în traiul său „licărirea unei cumpănite purtări, un rost şi o legătură negreşită de la unele la altele" (II, I, p. 325). Montaigne respinge acele „rânduieli care întrec putinţa şi puterea noastră", precum şi acele „icoane de viaţă, pe care nici cel care propovăduieşte, nici cel care ascultă nu trag nădejde că le-ar putea atinge, nici mai ales nu au dorinţa" (III, IX, p. 557)[20]. Adevărata credinţă se dezvăluie doar în acţiune. Dacă am crede cu adevărat în Dumnezeul creştin pe care mărturisim că-l acceptăm, spune el, acest lucru „s-ar arăta pretutindeni: nu numai a noastre vorbe, dar încă faptele noastre i-ar purta sclipirea şi luciul" (II, XII, p. 11). Acest test nu este destinat doar marilor doctrine: el se referă la întreaga noastră viaţă. „Cine are preţ, să-l arate cu puterile lui, în graiul de toate zilele, în întâmpinările lui obişnuite faţă de iubire sau ceartă, [...] în călăuzirea treburilor sale şi la chivernisirea casei lui." (II, XXXVII, p. 351)

6. Propune Montaigne o etică?

Privit astfel, testul lui Montaigne este de o excepţională severitate. Nu e, probabil, surprinzător faptul că rămânem cu impresia că această explorare a omului natural ne lasă puţine speranţe care să nu provină dintr-un ajutor supranatural. Bineînţeles că Montaigne găseşte necesar un astfel de ajutor divin; însă lucrurile nu se sfârşesc aici. Au existat mari personalităţi umane, chiar şi în cazuri în care nu putem presupune

20. Montaigne se referă la idealurile stoice şi, posibil, la interpretarea luterană a legilor din Decalog.

că au primit ajutor divin. Socrate este una dintre ele, la fel Alexandru şi Cato. Montaigne insistă asupra faptului că ei, la urma urmelor, erau oameni, iar faptele lor măreţe erau în întregime omeneşti. Ei înşişi se poate să fi pretins că au avut parte de inspiraţia divină sau de răpiri extatice care să-i poarte afară din trup şi să-i pună în contact cu divinitatea, însă Montaigne respinge nerăbdător astfel de susţineri. Erau doar ei singuri, nici călăuziţi şi nici ajutaţi de zei. Mijloacele interioare de care se foloseau se află deci şi la îndemâna noastră. Cato ne arată „chipul virtuţii şi străşniciei la care omul poate ajunge" (I, XXXVII, p. 234). Socrate, cel mai demn de admiraţie dintre oameni, cum spune Montaigne, „făcut-a marele bine făpturii omului, arătându-i cât poate prin ea însăşi"(III, XII, p. 605)[21]. Dar nu numai oamenii mari sunt demni de admiraţie. „Să privim pe pământ bieţii oameni pe care-i vedem înşiraţi, cap plecat la munca lor, care nu ştiu nici de Aristotel, nici de Cato. [...] În fiecare zi firea de la ei smulge fapte cu temei şi din greul răbdării, mai luminate şi izbutite decât cele care le-am învăţat cu atâta zor la şcoală." (III, XII, p. 607)

Aşadar, unde ne conduc toate acestea? În ultimele eseuri, Montaigne îşi permite să formuleze două concluzii esenţiale. Prima se referă la faptul că, spre sfârşitul vieţii sale, el a ajuns la câteva idei ferme cu privire la viaţa cotidiană. Ele sunt valabile doar pentru sine, însă Montaigne nu neagă posibilitatea fiecăruia dintre noi de a ajunge la ele. Experienţa noastră cu privire la noi înşine ne este, spune el, „mai aproape şi neîndoios ne arată ceea ce ne trebuie"(III, XIII, p. 639). Aceasta nu înseamnă că ar exista reguli generale clare după care ne putem conduce viaţa. Montaigne a aflat multe despre ignoranţa umană din propria experienţă, nu doar de la Socrate, şi nu a uitat această lecţie. Dacă există anumite similarităţi între două lucruri, este la fel de adevărat că „orice pildă are un greş" (III, XIII, p. 636). Nu trebuie să ne aşteptăm la reguli exacte pentru a depăşi dificultăţile vieţii. Însă, spune Montaigne, „trăit-am de ajuns ca să socot chivernisirea care m-a mânat atât de departe. Pentru acela care va voi să o încerce eu, slujitorul său, făcut-am dovedire" (III, XIII, p. 647). Ceea ce ne oferă Montaigne în schimb sunt câteva indicaţii enunţate întâmplător asupra obiceiurilor de viaţă pe care şi le-a format. Ele se referă la somn şi la mese, la modul de odihnă şi de muncă, cum trebuie procedat în caz de boală şi cum să ne menţinem sănătatea. Nu sunt simple banalităţi. Ele trădează atitudinea profund antiascetică a lui Montaigne în ceea ce priveşte

21. Vezi Screech, 1983, în special p. 113.

plăcerile trupului. Nu suntem doar suflete, ci suflete întrupate, iar a fi om presupune să nu neglijăm nici una dintre cele două părţi ale noastre. Căsătoria nu este inferioară altor forme de viaţă: celibatul şi extazele misticilor creştini sunt, într-adevăr, doar pentru foarte puţini.

În al doilea rând, Montaigne consideră că posedă unele convingeri ferme în ceea ce priveşte avantajele şi dezavantajele unei acţiuni. Minciuna, spre exemplu, constituie un „viciu blestemat", meritând o pedeapsă care cu greu ar putea fi prea severă (I, IX, p. 31). Tortura este o monstruozitate. La fel i se pare şi faptul de a acuza oamenii de vrăjitorie şi de a-i ucide în moduri groaznice. Poate cel mai important aspect asupra căruia insistă Montaigne este acceptarea sinelui natural. El nu are multe lucruri pentru care să se căiască. Căinţa înseamnă „o dezaprobare a propriei voinţe". Montaigne acţionează din toată inima. Cu alte cuvinte, el refuză să se lase pradă acelui sentiment de nimicnicie şi de păcat care, în stările sale marcate de cel mai profund scepticism, îi vizează pe toţi oamenii (III, II, pp. 372, 379). Orice ar pretinde sau nu o teorie sau alta, oricâte incertitudini ar produce variabilitatea obiceiurilor de o parte şi de cealaltă a munţilor, aceste convingeri se sustrag în cele din urmă îndoielii sceptice.

Aşadar, acestea sunt convingeri pe care Montaigne le poate profesa în mod onest, întrucât îşi adaptează mereu comportamentul pentru a le transpune în viaţă. Poate părea puţin, însă Montaigne consideră acest lucru mai important ca orice altceva. „Ştiut-ai să-ţi munceşti gândul cu viaţa ta şi să o mânuieşti? Ai făcut cea mai mare treabă din toate câte sunt. [...] Măreaţa şi falnica mai presus făurire a noastră este a trăi cum se cade. Toate celelalte treburi, a domni, a agonisi, a clădi, sunt cel mult mărunte adaosuri şi căpătuiri." (III, XIII, pp. 677-678)

Relatarea modului în care eseistul a reuşit să atingă un anumit grad de stabilitate în viaţă indică o anumită reacţie sceptică faţă de aparenţe. După ce a reflectat îndelung, ne spune Montaigne, a descoperit în sinea sa „tiparul care dă chip faptelor noastre" – *une forme maistresse* –, oricine putând face o descoperire similară (III, II, p. 375). Acesta este tiparul în conformitate cu care trăieşte acum. El îi oferă toată îndrumarea de care are nevoie. Pentru a-l găsi, Montaigne recurge doar la propria-i experienţă, în care include şi lectura autorilor clasici. Însă ceea ce contează pentru el sunt reacţiile sale faţă de operele lor, iar nu vreo presupusă autoritate pe care aceştia ar avea-o asupra sa. „Oamenii se osebesc la poftă şi putere", spune Montaigne, ei „trebuie duşi spre binele lor pe căile lor osebite" (III, XII, p. 618). Nu avem prea multe de câştigat din „pilde străine". Trebuie mai degrabă „să tragem folosul din cea căpătată de la noi înşine care ne stă mai aproape şi neîndoios

ne arată ceea ce ne trebuie" (III, XIII, p. 639). Viaţa i se înfăţişează cu aparenţele binelui şi răului, prin intermediul cărţilor sau al întâmplărilor zilnice ; el le acceptă sau le respinge potrivit cu un tipar al său propriu, pe care în cele din urmă reuşeşte să-l formuleze. Acea *forme maistresse* este propria sa esenţă. Nu este ceva modelat după o formă eternă sau universală.

Ar fi exagerat să numim aceasta o metodă a eticii ? Montaigne nu pretinde că forma particulară care îi guvernează viaţa este valabilă şi pentru alţii, ea neprocurându-i nici un reper referitor la ceva exterior vieţii personale. Cu toate acestea, el consideră că modul în care şi-a descoperit propriul său tipar le-ar putea furniza cititorilor săi un exemplu util. Lucrurile sau modurile de viaţă se prezintă, prin intermediul experienţei sau al cărţilor, ca atractive sau demne de admiraţie, iar Montaigne se întreabă dacă poate merge mai departe pe drumul pe care i l-au indicat aparenţele, dacă le poate încorpora în sine printr-un mod constant de a trăi. Întrebarea sa nu e dacă opiniile stoicilor sau ale epicureicilor sunt adevărate sau false. Întrebarea sa este dacă poate să stabilească, după ce a reflectat îndelung, dacă reacţia sa de durată va fi una de acceptare sau de respingere.

Astfel, tiparul lui Montaigne prinde contur din reacţiile sale pur personale la felul în care îi apar lucrurile. El nu utilizează nici un criteriu, evitând astfel îndoielile pyrrhoniene în legătură cu justificarea acestuia, ci doar reacţionează, într-un mod suficient de constant. În perioada sau în momentele sale mai întunecate, el priveşte omul ca pe o fiinţă neînsemnată şi vrednică de dispreţ, depinzând de Dumnezeu în legătură cu orice act al său onest şi drept. Într-o stare sufletească ceva mai pozitivă, dominantă în eseurile de mai târziu, se vede ca un emul al lui Socrate, care ne-a arătat cât de mult poate să facă natura omenească pentru sine. El respinge însă explicaţia dată de Socrate, cum că ar fi fost îndrumat de oracolul delphic sau de vreun daimon interior. Socrate s-a condus după propriile principii, crede Montaigne, sugerând totodată că fiecăruia dintre noi îi este la îndemână acest lucru. Fiecare dintre noi poate avea o metodă sceptică a eticii.

7. Charron – scepticismul eclectic

Tensiunile dintre poziţiile pe care le-a asumat Montaigne echivalează adesea cu nişte contradicţii. El le reconciliază, dacă de reconciliere poate fi vorba, tratându-le pur şi simplu ca părţi ale vieţii sale. Eseistul a trăit cu sentimentul unei umile dependenţe faţă de Dumnezeu (*Eseuri*,

II, XII, p. 179) şi cu convingerea că un om înţelept îşi iroseşte timpul dacă meditează la paradis (III, XII, p. 606), cu o nevoie imperioasă de a se pregăti pentru moarte studiindu-i pe filosofi (I, XIX, p. 73) şi liniştindu-se la gândul că natura va fi cea care îl va învăţa cum să moară atunci când îi va veni vremea (III, XII, pp. 617-618). Privite ca poziţii filosofice, astfel de opinii sunt mai greu de armonizat. Această situaţie nu a constituit totuşi un obstacol în calea succesului pe care l-a avut o carte scrisă de discipolul şi moştenitorul spiritual al lui Montaigne, preotul şi avocatul francez Pierre Charron (1541-1603). Voluminosul său tratat *De la sagesse* (*Despre înţelepciune*), publicat în 1601, reeditat de mai multe ori şi tradus de câteva ori şi în limba engleză, este o încercare de a expune într-o formă sistematică un mesaj în esenţă montaignian[22].

Charron nu reuşeşte să redea unele trăsături importante din opera lui Montaigne, cum ar fi tonul său întrebător şi neliniştit, îndoiala permanentă cu privire la posibilitatea oamenilor de a cădea vreodată de acord asupra celui mai potrivit mod de viaţă, incapacitatea sa persistentă de a descoperi reguli de viaţă utile şi universal valabile. *De la sagesse* dovedeşte un ton mult mai tăios decât cel din *Eseuri*, concentrându-se mult mai mult asupra întrebării privitoare la modul cel mai bun de a trăi şi lăsând pe plan secund aspectele stilistice. Însă tocmai concentrarea textului şi lipsa de subtilitate i-au permis lui Charron să aducă în prim-plan o idee centrală sugerată de eseurile lui Montaigne, şi anume faptul că o morală în întregime seculară ar fi suficientă atât pentru viaţa lăuntrică, cât şi pentru cea exterioară.

S-a vorbit multă vreme despre Charron ca despre cel care a făcut primul pas către o etică independentă de religie[23]. Opoziţia pe care a stârnit-o această carte printre ortodocşi, precum şi popularitatea de care se bucura în cercul liber-cugetătorilor din acea perioadă ne arată că acesta era modul în care era perceput pe atunci Charron. Totuşi, lucrurile nu sunt atât de simple. Într-o lucrare mai timpurie, *Les trois vérités* (1593), el face o apologie a religiei, argumentând că Dumnezeu există, că religia creştină este autentică, catolicismul reprezentând cea mai înaltă formă a creştinismului. N-avem nici un motiv să-l suspectăm

22. Citez din traducerea engleză, *Of Wisdom*, a lui Lennard, care a tradus cea de-a doua ediţie. Am confruntat pasajele pe care le citez cu cele în franceză, folosindu-mă de ediţia Duval. Vezi Grendler, 1963, p. 221, pentru detalii despre popularitatea cărţii.

23. Vezi, de exemplu, Sabrié, 1913, capitolul XIII.

de ipocrizie, în ciuda faptului că argumentele sale erau oarecum sceptice şi că interpretările aduse religiei în *De la sagesse* înclină şi mai mult spre o atitudine sceptică[24]. Îl putem considera, ca şi pe Montaigne, un fideist care acceptă în mod sincer creştinismul catolic, dar care se îndoieşte că ar exista vreo modalitate raţională de a accede la credinţă. În orice caz, aşa reiese din cele prezentate în lucrarea sa ulterioară[25]. Tot acolo, el propune o înţelepciune a vieţii independentă de religie. Remarcele sale privind relaţiile dintre religie şi conducerea morală a vieţii după principiile raţiunii sugerează cu claritate că, cu cât creşte gradul de independenţă, cu atât este mai bine.

Pe coperta celei de-a doua ediţii, înţelepciunea este reprezentată ca o femeie goală privind în oglindă şi stând pe un piedestal la baza căruia se află patru siluete feminine îmbrăcate şi înlănţuite, reprezentând pasiunile, opinia comună, superstiţia şi o „ştiinţă pedantă" a virtuţii, „având o înfăţişare mohorâtă şi cu ochii înălţaţi spre o carte pe care stă scris *Da, Nu*"[26]. Prin urmare, înţelepciunea trebuie câştigată în urma unui proces de autocunoaştere, iar nu doar din simple opinii sau din cărţi şi nici chiar din Biblie. Înţelepciunea la care se referă Charron nu e una mundană, menită să-i ajute pe oamenii întreprinzători să se descurce în viaţă, şi nici acea înţelepciune metafizică pe care reprezentanţii Bisericii pretind că ne-o oferă. Înţelepciunea sa este cea a filosofilor; ea încearcă să convingă mai degrabă decât să comande. O vom putea dobândi cercetându-ne pe noi înşine în condiţia noastră naturală (vezi prefaţa şi I, I, pp. 3-4).

Prima carte a tratatului *De la sagesse* nu este o cercetare. Este mai curând o enciclopedie a ceea ce ştim deja despre noi înşine, atât în ce priveşte trupurile, cât şi sufletele noastre. Doar după ce cunoaştem toate acestea putem învăţa câte ceva despre principiile generale ale

24. Vezi Charron, 1960, pentru o lectură care pune în evidenţă sinceritatea religioasă a lui Charron.

25. Astfel, în II, II, el ridică în slăvi conştiinţa propriei ignoranţe, spunând că „tulburările şi viciile" îşi au originea în „acea opinie despre ştiinţa pe care ne închipuim că o avem [...], de acolo iau într-adevăr naştere mândria, ambiţia, dorinţele nemăsurate, [...] necazurile, sectele, ereziile". Doar abandonând opinia că ştim atât de multe putem fi cu adevărat pregătiţi să primim creştinismul. Transformă-i pe oameni în sceptici academici sau pyrrhonieni şi apoi arată-le adevărul. Dumnezeu s-ar putea să le dăruiască atunci credinţa; dacă nu, nimic altceva nu le-o va da (pp. 254-255).

26. Descriere făcută de Charron în prefaţă, secţiunea 6.

înţelepciunii. Charron ne prezintă principiile în cartea a II-a, după care, în cartea a III-a, ce este în mare măsură dedicată politicii, le pune în aplicare, organizându-şi opiniile în funcţie de virtuţile prudenţei, dreptăţii, curajului şi temperanţei[27]. Ideile creştine au un rol pozitiv în discuţia despre dreptate. Autorul consideră că această virtute se referă la obligaţia fiecărui ins de a-şi face datoria. Datoriile pe care le presupune dreptatea sunt datoriile creştine faţă de Dumnezeu, faţă de sine şi de aproape, fiind concentrate în porunca de a-l iubi pe aproapele nostru ca pe noi înşine (III, V, p. 446). În alte locuri, Charron este departe de a se inspira din religie. Dimpotrivă, el depune mult mai multe eforturi pentru a expune pericolele religiei decât beneficiile pe care le-ar putea aduce.

În tinereţe, Charron fusese implicat în aprigele conflicte religioase care aveau loc pe atunci în Franţa. El ştia foarte bine care erau riscurile pentru o ţară aflată în prada fanatismului religios. Pietatea pe care el o numeşte înţeleaptă presupune mai întâi recunoaşterea existenţei lui Dumnezeu, a faptului că este creatorul nostru şi că are grijă de creaţia sa prin intermediul providenţei sale, iar în al doilea rând, că îl înzestrează pe om cu un suflet pur. Într-adevăr, trebuie să ne angajăm în acele ceremonii care sunt specifice locului unde trăim, dar nu trebuie să ne limităm credinţele şi sentimentele doar la acestea. Trebuie să ţinem cont de faptul că există o diferenţă între „pietate şi probitate, religie şi onestitate, devotament şi conştiinţă morală". Este necesar să evităm opinia care spune că „religia reprezintă binele suprem" şi că nu există „nici o altă virtute sau cinste în afară de acelea la care oferă acces religia". Trebuie să reţinem că această gândire este vicioasă şi periculoasă din punct de vedere politic. Ea poate justifica orice, chiar şi înşelăciunea, trădarea sau răzvrătirea, atunci când par a fi puse în slujba religiei. Ştim foarte bine că poate exista şi o religie fără virtute, aşa cum ne-au arătat-o fariseii ; de ce nu putem atunci concepe şi o virtute fără religie, „aşa cum la mulţi filosofi binele şi virtutea sunt totuşi nereligioase" (II, III [sic], pp. 299-302, 305).

Fanaticii superstiţioşi şi acei scolastici pedanţi, călăuziţi de o carte, vor ca noi să fim religioşi înainte de a fi oneşti. Ei cred că putem deveni oneşti doar prin frica de iad sau prin speranţa dobândirii paradisului. „O, penibilă onestitate ! " exclamă Charron, învăţându-şi cititorul să fie onest, deoarece „nu poţi admite să fii altfel decât dacă-ţi

27. Despre vederile politice ale lui Charron, vezi Grendler, 1963 ; Keohane, 1980, pp. 139-144 ; Tuck, 1993, pp. 83-88.

negi eul, esenţa, menirea" (II, III, pp. 303-304). Şi aceasta ne stă în putinţă, pentru că ţine de propria noastră natură, pe care Charron ne-a prezentat-o în cartea I.

Suntem în primul rând marcaţi de toate slăbiciunile intelectului şi temperamentului descrise de sceptici. Charron împrumută limbajul şi ideile lui Montaigne atunci când înfăţişează inferioritatea noastră faţă de animale, nehotărârea şi nestatornicia, incapacitatea generală de a ne înţelege unii cu alţii, limitele puterilor noastre raţionale şi ignoranţa care rezultă de aici. Pe lângă acestea, el adaugă o imagine mult mai precisă decât aceea a lui Montaigne referitoare la sursele opiniilor şi încearcă să explice diferenţele considerabile în privinţa capacităţilor intelectuale şi a tendinţelor pe care le descoperă între noi.

Charron reia locurile comune întâlnite la sceptici referitoare la caracterul înşelător al simţurilor, cu toate că admite că ele sunt indispensabile cunoaşterii. El refuză totuşi să accepte perspectiva aristotelică şi tomistă care afirmă că nimic nu este în intelect care să nu fi fost mai întâi în simţuri. Intelectul este superior simţurilor, nefiind nevoit să „cerşească cunoaşterea pe care o deţine" de la o facultate inferioară. Pe lângă aceasta, capacităţile intelectuale variază mult mai mult decât cele senzoriale, astfel încât cunoaşterea ştiinţifică nu poate fi derivată doar din simţuri. Oricât de multe aflăm prin intermediul lor, „germenii tuturor ştiinţelor şi virtuţilor sunt, în mod natural, răspândiţi şi insinuaţi în spiritele noastre, în aşa fel încât ele pot să fie bogate, să se bucure cu ceea ce este al lor". Datorită acestor seminţe care se află în noi putem să gândim raţional – oricât de imperfect o facem de obicei – şi să aflăm ceea ce presupun înţelepciunea şi virtutea doar cercetându-ne pe noi înşine[28].

Charron este dispus să accepte că germenii interiori ai virtuţii vin de la Dumnezeu. Modelul onestităţii este „acea echitate şi raţiune universală care luminează în fiecare dintre noi". Este numită lege naturală deoarece Dumnezeu ne-a dat-o ca prima sa lege. Însă originea divină este dată imediat uitării. Decalogul, dreptul roman sau instrucţiunile morale pe care ni le oferă clerul sunt doar cópii ale legii interioare. Instrucţiunile sunt la fel de inutile ca şi ameninţările pentru a ne determina să acţionăm aşa cum vedem că se cuvine. Noi suntem capabili de o onestitate care este „proprie, interioară, esenţială [...],

28. I, IX; X, pp. 39 şi urm.; I, XIII, pp. 54-55. Asupra teoriei cunoaşterii la Charron, vezi Horowitz, 1971, unde se argumentează în favoarea influenţei stoice.

nu ţinând de vreo consideraţie exterioară sau provenind din afară" (II, III, pp. 268-273). Ne putem guverna prin propriile puteri.

Putem atunci stabili principiile care iau naştere din acei germeni interiori ai raţionalităţii, prezenţi în fiecare dintre noi? Există două lucruri care îl împiedică pe Charron să facă aceasta. Primul este convingerea lui că acordul general constituie proba adevărului: „Ceea ce Natura ne-a ordonat cu adevărat, noi, printr-un acord general, vom respecta fără vreo urmă de îndoială". Dacă acest lucru îl pune în legătură cu teoria clasică a dreptului natural, Charron va propune imediat o analiză sceptică a rezultatelor la care ne duce testul. „Acum nu a mai rămas nimic care să nu fi fost negat şi contrazis, nu doar de o naţiune, ci chiar de mai multe" (I, XIV, p. 62; II, III, p. 275)[29]. Din acest motiv, unica sa speranţă este aceea că oamenii vor gândi independent, lăsând deoparte obiceiurile, convenţiile şi opinia comună pentru a-şi întoarce privirea spre interior, lucru la care ne şi îndeamnă în repetate rânduri.

Cu toate acestea, nu avem prea multe motive să ne aşteptăm la rezultate pozitive în cazul unei atare alegeri. Charron are convingerea că există diferenţe profunde în ceea ce priveşte capacităţile umane de a ajunge la cunoaştere, în general, şi la cunoaşterea morală, în special. Diferenţa dintre gradele de căldură din minţile oamenilor este doar o explicaţie parţială (I, XIII, p. 55). În plus, oamenii sunt înzestraţi cu temperamente diferite, ca urmare a locurilor diferite în care s-au născut şi au crescut. Concluzia nu e doar aceea că unii înţeleg mai mult, iar alţii mai puţin, ci şi că unii s-au născut să slujească şi să se supună, iar alţii să conducă. Unii, ca dogmaticul Aristotel, sunt născuţi să accepte legile şi opiniile societăţii în care trăiesc fără să pună întrebări, în timp ce alţii, din şcoala socratică, se întreabă, se îndoiesc şi cercetează. Majoritatea oamenilor nu gândesc prin ei înşişi, opiniile lor limitându-se la cele determinate de toţi aceşti factori naturali. Cel mai bun argument pentru adevărul unei opinii este acordul universal asupra acesteia, însă „numărul nebunilor îl întrece cu mult pe acela al înţelepţilor". Nu există o metodă raţională de a obţine acordul general şi, prin urmare, ne rămân puţine speranţe de a ajunge la un adevăr sigur şi verificat (I, XIV, p. 62).

---

29. Horowitz, 1974, oferă argumente în favoarea predominanţei teoriei stoice a legii naturale la Charron. Ea este într-adevăr prezentă, alături de multe alte influenţe, însă atitudinea lui Charron în ceea ce priveşte valabilitatea legilor naturale în domeniul socialului este de departe mai apropiată de cea a lui Montaigne.

Pe scurt, se pare că deşi o înţelepciune independentă de religie este posibilă, nu o vom dobândi niciodată sub forma unor principii ferme şi incontestabile. Charron ne recomandă de fapt acele reguli ale înţelepciunii doar cu titlu de încercare. Dacă nu cade în dogmatismul pe care-l detestă, el se mărgineşte la locurile comune pe care ne îndeamnă să le evităm. Nu este un gânditor original nici în domeniul social, nici în cel politic. Originalitatea sa constă în efortul de a elabora o nouă metodă prin care să ajungem la ceea ce el numea înţelepciune şi la ceea ce noi numim morală.

8. Război şi morală

Machiavelli şi-a privit teoria politică drept o încercare de a rezolva problemele apărute în oraşele-state ale Italiei. Pentru Montaigne şi Charron, politica pe plan local conta mai puţin decât conflictele generate de ruptura produsă în creştinătate de Reformă. În ciuda acestei diferenţe între Machiavelli şi cei doi sceptici, teoriile lor ne ajută să înţelegem destul de limpede una dintre sursele majore ale filosofiei morale moderne. Ceea ce caracterizează cercetările lor este un acord nicicând contestat în privinţa uneia dintre cele mai profunde presupoziţii ale Antichităţii şi creştinismului. Toţi presupun că, la întrebarea despre felul cum trebuie să trăim, trebuie să se răspundă în termeni care să ne indice cum anume putem dobândi cel mai mare bine spre care poate să tindă individul[30]. Toma din Aquino susţine că Dumnezeu a creat o lume în care legile cărora trebuie să ne supunem ne conduc atât spre binele individual, cât şi spre cel comun. Machiavelli, Montaigne şi Charron se întreabă dacă există vreun mod de a ne conduce viaţa fără asigurarea divină că aceleaşi acţiuni promovează atât binele fiecăruia, cât şi binele tuturor. Chestiunea binelui individual suprem continuă totuşi să fie centrală pentru ei.

În universul lui Machiavelli, politica ne oferă singurul răspuns posibil. Trebuie să ne transformăm cetatea în aşa fel încât fiecare dintre noi să-şi găsească împlinirea prin participarea la treburile publice. Dacă aceasta presupune implicarea în războaie împotriva altor cetăţi, atunci nu ne rămâne decât să luăm lucrurile ca atare. Pentru Montaigne şi Charron, războiul devenise intolerabil. Ei nu nutreau nădejdi prea

30. Vezi Annas, 1993, pentru un studiu excelent asupra modului în care a fost gândită această temă în Antichitate.

mari că faptul de a fi cetăţenii unui stat ca acela în care trăiau le putea asigura binele individual. În cele din urmă, nici măcar Charron nu a spus mult mai mult decât Montaigne cu privire la întemeierea gândirii politice pe norme care să poată fi universal acceptate. Dacă războiul ne răpeşte orice nădejde în privinţa vieţii publice, probabil că doar căutarea binelui personal mai păstrează un sens.

În secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, renaşterea scepticismului s-a produs înăuntrul limitelor fixate de această chestiune moştenită. Însă Montaigne a orientat cercetarea într-o direcţie nouă. El a considerat inutile disputele pe tema binelui suprem, de vreme ce nu ne putem aştepta în mod rezonabil la un consens asupra lui. Răspunsul la întrebarea cu privire la binele suprem trebuie să ni-l dăm fiecare în parte. Însă, într-o lume a conflictului, se ridică în mod inevitabil o altă întrebare: putem găsi legile care să menţină unitatea dintre oameni chiar dacă aceştia nu cad de acord în privinţa binelui?

CAPITOLUL IV

Reafirmarea legii naturale – Suarez şi Grotius

Respingând teoria legii naturale, Montaigne refuza de fapt să accepte modul european dominant de înţelegere a unei morale universale. În timpul secolelor al XV-lea şi al XVI-lea, elementele esenţiale ale teoriei erau predate în toate universităţile, aceasta fiind importantă şi în afara mediului academic. În 1594, gânditorul protestant Richard Hooker a realizat o răsunătoare restaurare a doctrinei tomiste a legii naturale, ce era menită să justifice, împotriva catolicilor şi calviniştilor, faptul că guvernarea britanică are competenţa necesară pentru a decide învăţătura şi modul de organizare al Bisericilor sale. În secolul al XVI-lea, teologii catolici spanioli au scris numeroase comentarii la teoriile intelectualiste şi voluntariste ale legii naturale. Cel mai important urmaş al acestora a fost Francisco Suarez, a cărui sinteză de la începutul secolului al XVII-lea era destinată să sprijine eforturile sale de a justifica supremaţia papală asupra tuturor celor botezaţi în religia creştină, inclusiv asupra unor eretici ca regele James I, şi să apere tiranicidul[1]. Scrierile lui Hooker vizau o problemă de interes local, influenţa lor limitându-se la spaţiul englez. Suarez însă a abordat probleme de ordin internaţional, iar lucrările sale au fost citite pretutindeni[2].

1. El consideră că tiranicidul este permis doar în anumite condiţii strict definite. Vezi Suarez, *Selections*, pp. 697-700, 709-710. Vezi şi Skinner, 1978, II, 176-178.
2. Nathanael Culverwell a fost un discipol englez. El este adesea considerat unul dintre platonicienii Şcolii de la Cambridge, adoptând, spre deosebire de ceilalţi membri ai grupului, o perspectivă voluntaristă asupra moralei. Vezi introducerea la Culverwell şi Darwall, 1995, pp. 23-33.

Hooker a reafirmat credinţa tomistă potrivit căreia, sub supravegherea divină, toate lucrurile ascultă de legi care le determină să acţioneze atât în vederea binelui universal, cât şi al lor propriu, legea naturală îndrumându-ne cu deosebire pe noi către ambele scopuri în egală măsură. Încorporând în mod tacit unele elemente ale doctrinei voluntariste, el a încercat să-i convingă atât pe calvinişti, cât şi pe membrii Bisericii de care aparţinea. În consecinţă, prezentarea sa este mai degrabă elocventă decât atentă la detalii[3]. Suarez, în schimb, intră în amănunte, acceptând câteva idei fundamentale ale doctrinei voluntariste şi susţinând totodată că, în esenţă, era de acord cu Sfântul Toma. Ca şi Hooker, el s-a considerat moştenitorul unei vechi tradiţii; aşa se explică că nu a simţit nevoia să reia chestiunile abordate de Montaigne. În schimb, Hugo Grotius s-a ocupat în mod direct de aceste probleme. El creează o nouă concepţie despre legea naturală nu doar pentru a servi unor scopuri politice diferite de cele ale lui Suarez, ci şi pentru a răspunde îndoielilor sceptice ale contemporanilor privind însăşi existenţa legilor universal valabile. Suarez a fost ultimul mare reprezentant al teoriei catolice a dreptului natural, iar Grotius a fost primul gânditor protestant care a revendicat acelaşi spaţiu conceptual.

1. Suarez – voinţă şi intelect în instituirea legii

În prefaţa sa la *De legibus ac Deo legislatore* (*Despre legi şi despre Dumnezeu legiuitorul*) din 1612, Suarez explică de ce autoritatea în ce priveşte legile naturale aparţine doar teologului[4]. Vederea lui Dumnezeu este scopul nostru final şi ţinta noastră ultimă, spune el, în timp ce rectitudinea morală [*morum rectitudo*], care rezultă în mare parte din supunerea faţă de legile naturale, ne ajută să atingem acest scop[5]. De vreme ce este în joc mântuirea, legea naturală ţine de domeniul teologiei.

3. Vezi introducerea la Hooker făcută de McGrade, 1989, şi Tuck, 1993, pp. 146-153.
4. A obţinut permisiunea de a-şi publica opera în 1610 şi 1611, unele exemplare datând din 1611. Exemplarele destinate distribuirii şi vânzării sunt datate 1612. Vezi Suarez, ed. Perena, 1971, I, XVII-XXI. Citatele din text sunt din *Selections*, traduse de Williams, Brown şi Waldron.
5. Suarez nu poate face abstracţie de „ceţurile dense care se ridică din bălţile fetide ale reformatorilor", care l-au infectat pe regele James al Angliei – Suarez, *Selections*, p. 649. Considerând rectitudinea care se naşte din supunerea faţă de legea naturală ca parte a căii ce duce la mântuire, el se opune concepţiei reformiste cu privire la primordialitatea credinţei.

Suarez pune un accent mai mare decât Toma sau Hooker pe diferenţa dintre legile naturale care ne guvernează şi modurile în care Dumnezeu stăpâneşte asupra restului creaţiei sale. Noi vorbim doar în mod metaforic, susţine Suarez, atunci când amintim de „legi" ale lucrurilor neînsufleţite şi ale fiinţelor necuvântătoare. Legile se referă propriu-zis doar la fiinţele raţionale înzestrate cu liber arbitru (*De legibus*, I, III, 8; I, IV, 2). Dumnezeu este providenţial, guvernând lucrurile inferioare prin legea eternă, însă într-un mod diferit. Omul şi natura nu alcătuiesc o singură comunitate din punctul de vedere al legii (II, III, 7).

Nu este absolut necesar ca legea să existe. Dumnezeu este singura fiinţă care există în mod necesar. Însă, o dată ce Dumnezeu a creat fiinţe raţionale înzestrate cu libertate, legea devine necesară, întrucât „o creatură ce posedă un intelect, în virtutea faptului însuşi că este o fiinţă creată, are un superior, fiind supusă providenţei şi controlului acestuia", iar controlul respectiv este exercitat prin intermediul legii. Pe lângă faptul că este oportună, legea este şi folositoare. Fiinţele create au posibilitatea de a alege atât binele, cât şi răul, legile fiind necesare pentru a aduce faptele lor pe calea binelui, în vederea atingerii scopului divin care le-a fost stabilit (I, III, 2-3). Legea, spre deosebire de îndemn sau sfat, implică în mod necesar ordinul unui superior (I, I, 7; I, III, 3).

Pentru a avea statutul de lege, o astfel de poruncă trebuie să fie „un precept comun", nu doar un ordin adresat unui individ anume. Legea trebuie să funcţioneze în vederea conducerii unei comunităţi, iar când examinăm legea naturală, avem în minte pur şi simplu comunitatea agenţilor raţionali (I, VI, 8, 18). Toate autorităţile cad de acord că legea urmăreşte binele acestei comunităţi (I, VII, 1). Legile date de divinitate urmăresc în mod necesar acest scop, în timp ce legile omeneşti au obligaţia morală să tindă către el (I, VII, 3-4, 9). Normele care nu reuşesc să realizeze aceste cerinţe nu sunt propriu-zis legi, spune Suarez, indiferent cum sunt ele numite de oameni (I, I, 6; I, IX, 4). Atunci când vrea să clarifice natura legii, Suarez merge mai departe de aceste consideraţii tomiste.

Preocuparea sa esenţială o constituie relaţiile dintre intelect şi voinţă în instituirea legii. Legea este menită să dirijeze acţiunea, aşa încât ea trebuie să posede o funcţie „demonstrativă", arătându-ne ce este bun şi ce este rău pentru o natură raţională (II, VI, 3). Însă ea trebuie să aibă şi o funcţie „preceptivă", pentru că „legea nu doar luminează, ci furnizează de asemenea forţă motrice, impulsionând acţiunea; iar în procesele intelectuale, principala facultate care determină acţiunea este

voinţa" (I, IV, 6-7). Astfel, orice legislator, uman sau divin, trebuie să folosească atât intelectul, cât şi voinţa atunci când instituie legea (II, V, 1; II, VI, 1). Întrebarea cu privire la relaţia dintre cele două în cazul legislaţiei divine îl conduce pe Suarez către polemica dintre intelectualişti şi voluntarişti.

El îl dă drept exemplu pentru primii pe Grigorie din Rimini, care ar fi spus:

> Chiar dacă nu ar exista Dumnezeu, dacă El nu ar face apel la raţiune sau dacă nu ar judeca lucrurile în mod corect, totuşi, dacă s-ar afla înlăuntrul omului aceleaşi îndemnuri ale dreptei raţiuni care să-l asigure mereu că minciuna, de exemplu, este rea, atunci acele îndemnuri ar avea încă acelaşi caracter de lege pe care ele îl posedă în fapt, deoarece ar constitui o lege care ar arăta că răul există în mod intrinsec în obiect (II, VI, 3).

Împotriva unor afirmaţii ca acestea, Suarez argumentează că nu condamnăm un om pentru crimă arătând doar că el ştia că acel act constituie un rău. Simpla cunoaştere nu instituie legea, ea reprezintă doar conştiinţa unei calităţi într-un act. Şi, în mod analog pentru legea naturală, cunoaşterea caracterului bun sau rău al unui act pentru o natură raţională nu devine, prin ea însăşi, lege. Mai departe, de vreme ce cunoaşterea esenţelor de către Dumnezeu este eternă, dacă cunoaşterea singură ar fi suficientă pentru a impune legea naturală, atunci ar urma că Dumnezeu însuşi este subordonat legii. Însă cum Dumnezeu nu are un superior, acest lucru nu este posibil. În cele din urmă, cel care indică natura unui lucru nu trebuie să fie un superior – el poate fi doar un învăţător. Aşadar, când o astfel de persoană ne spune că un anume act este bun, nu înseamnă că ea instituie implicit o lege. Doar cel care are autoritate poate să impună ceva în felul în care o fac legile (II, VI, 6).

Pe de altă parte, Suarez înşiră câţiva filosofi ce împărtăşesc opinia lui Ockham, după care „nici un act nu este rău atâta vreme cât nu e interzis de Dumnezeu şi nu există nici un act care să nu poată deveni bun dacă Dumnezeu porunceşte aceasta". Aceştia mai susţin că binele şi răul în relaţie cu legea naturală îşi au baza „în voinţa lui Dumnezeu, iar nu într-o judecată a raţiunii, chiar venind de la Dumnezeu însuşi, şi nici în înseşi lucrurile care sunt prescrise sau interzise" (II, VI, 4; *cf.* I, V, 8). Suarez argumentează că şi această poziţie este greşită. Este o axiomă printre teologi, spune el, „că anumite lucruri rele sunt interzise pentru că sunt rele" (II, VI, 11). Însă atunci ele nu devin rele pentru că sunt interzise. Cei care neagă aceasta sunt siliţi să nege

eternitatea esenţelor, încât poziţia este de nesusţinut. Sfântul Augustin spunea că „anumite acte nu pot fi săvârşite cu intenţii oneste". El se sprijină pe „principiul metafizic după care natura lucrurilor este imuabilă în măsura în care este vorba despre esenţa lor şi, de asemenea, despre consistenţa sau inconsistenţa proprietăţilor naturale". Un lucru poate pierde o proprietate naturală sau poate chiar dobândi un caracter opus, însă nu poate fi „conatural" sau normal ca el să posede o proprietate opusă. Astfel, nu poate fi normal ca adulterul să fie drept, deoarece este o parte a esenţei sale să fie nedrept. Nici măcar Dumnezeu nu ar putea face printr-un *fiat* sau o poruncă ca adulterul să fie în mod normal drept (II, VI, 11).

Cât priveşte poziţia lui Suarez, pe care acesta i-o atribuie lui Toma din Aquino, ea este una de mijloc : „Nu numai că legea naturală arată ce e bun sau rău, ci, pe deasupra, ea conţine în sine interdicţia răului şi poruncirea binelui" (II, VI, 5). Unele lucruri sunt bune în mod firesc pentru fiinţele cu o natură raţională. Dar se cuvine ca Dumnezeu, ca „suprem Cârmuitor", să ne poruncească să le căutăm. Voind astfel, în calitatea sa de cârmuitor al omenirii, el creează totodată şi obligaţia de a acţiona, în vreme ce ne lasă libertatea de a nu face aceasta (II, VI, 8-9). Aşadar, legea naturală este normativă, deoarece ea include porunca lui Dumnezeu să facem binele. Bunătatea naturală furnizează conţinutul poruncii lui Dumnezeu şi o justifică, iar caracterul formal al poruncii este cel care face ca obligaţia să urmeze imediat bunătăţii naturale.

Din ce motiv ne porunceşte Dumnezeu să facem ce e bine pentru noi? Nu are el libertatea de a da alte porunci? Suarez face o discuţie complexă a acestei chestiuni, mediind încă o dată între voluntarismul extrem şi intelectualismul pur (II, II-IV). Dumnezeu nu poate avea un superior; nici o lege nu-i poate impune vreun fel de necesitate legală lui Dumnezeu; el îşi poate folosi puterea absolută pentru a nesocoti orice lege pe care a instituit-o pentru creaţia sa. Însă Dumnezeu nu poate să acţioneze în contradicţie cu propriile sale decrete, şi aceasta nu datorită conţinutului lor, ci datorită propriei sale naturi. „Dacă ar acţiona în opoziţie cu un decret absolut, ar fi în existenţă [...] decrete contradictorii [...]. El ar fi poruncit în mod absolut două contradictorii, o concepţie care repugnă raţiunii." (II, II, 6-7 ; *cf.* I, IX, 3) O dată ce Dumnezeu a creat fiinţe umane susceptibile de un bine şi un rău definite şi având capacitatea de a le cunoaşte şi de a alege între ele, el „nu ar fi putut să nu voiască să ne interzică săvârşirea actelor în mod intrinsec rele şi nici nu ar fi putut să nu voiască să prescrie actele oneste necesare" (II, VI, 23). Dacă ar fi făcut altfel, şi-ar fi anulat propriul scop pe care şi l-a propus atunci când ne-a creat.

2. Suarez - legea şi promulgarea ei

Respingând în mod explicit părerile „ereticilor", Suarez crede că Dumnezeu „nu porunceşte ceea ce este imposibil". Legea este în mod fundamental „realizabilă" (I, IX, 17-18)[6]. Prin urmare, omul trebuie să dispună atât de capacitatea de a o cunoaşte, cât şi de puterea de a i se supune. Însă atunci când abordează conţinutul legii naturale, Suarez nu încearcă o demonstrare a modului în care principiul fundamental se aplică în cazuri particulare. El se întreabă mai degrabă dacă toate normele morale ţin de legea naturală ca atare sau doar unele dintre ele şi, de asemenea, dacă legea este una singură sau sunt mai multe.

Obiectul legii naturale, susţine Suarez, nu este tot binele care ar putea fi dorit de oameni, ci numai „binele care este în mod esenţial drept [*honestum*] sau necesar dreptăţii" (II, VII, 1). Dreptatea este acea condiţie care stă în puterea noastră, fiind partea care ne revine în dobândirea mântuirii. Fireşte, legea naturală nu ne spune nimic despre graţia supranaturală care este de asemenea necesară (II, VIII, 1)[7]. Suarez afirmă că tot ceea ce priveşte binele moral ţine de domeniul legii naturale, şi nu doar (aşa cum susţinuseră unii) primele principii. Toate preceptele Decalogului, de pildă, sunt legi naturale (II, VII, 4-6). Există de asemenea legi naturale referitoare la virtuţi, impunând obligaţii cu diferite grade de stricteţe pentru tipuri diferite de virtute (II, VII, 11-12). Preceptele ceremoniale şi sacramentale incluse în Biblie nu sunt totuşi - în ciuda autorităţii lui Graţian - părţi ale legii naturale. Însă Graţian ar fi avut dreptate dacă ar fi spus că „legea naturală este regula prin care

6. El respinge, de asemenea, şi opinia susţinută de unii gânditori protestanţi, conform căreia legea naturală i-a fost dată omului în starea sa dinainte de cădere, dar că, în noua lui condiţie, ea trebuie înlocuită cu alte legi. Pentru Suarez, „adevăratele precepte naturale [...] sunt valabile atât pentru starea de păcat, cât şi pentru starea neafectată de cădere" (*De legibus*, II, VIII, 9).

7. Suarez ne oferă o argumentaţie amplă, afirmând că legea naturală „obligă în conştiinţă" şi, prin urmare, stă în legătură cu răsplata sau pedeapsa de după moarte (*De legibus*, II, IX). Teologii catolici susţineau că există legi „strict penale", care nu obligă în conştiinţă. Ele nu impun vreo obligaţie morală în privinţa actelor la care fac referire, ci numai în privinţa acceptării pedepsei pentru nesupunere. Astfel, un călugăr ar putea să încalce o regulă a ordinului din care face parte dacă acceptă să se supună pedepsei. O astfel de nesascultare nu constituie o încălcare a conştiinţei.

fiecăruia dintre noi îi este poruncit să-l trateze pe altul aşa cum ar vrea să fie tratat el însuşi" (II, VII, 8-9).

Cum atunci, dacă mai poate fi vorba de aşa ceva, formează toate aceste precepte o singură lege? Pentru individ, ele constituie o structură unitară, întrucât sau aceste precepte se reunesc într-un singur principiu fundamental, sau unele au întâietate faţă de altele, sau ele urmăresc un scop unic şi au un singur legiuitor. Suarez nu se decide asupra nici uneia dintre aceste opţiuni (II, VIII, 2). Oricum, când ajunge să examineze problema dacă există o singură lege pentru toţi oamenii, el susţine părerea hotărâtă „că legea naturală, în măsura în care este raportată la conţinutul ei, este una şi aceeaşi pentru toţi oamenii, dar că, în ce priveşte cunoaşterea ei, legea nu este împlinită [...] pentru toţi" (II, VIII, 5). Aici Suarez ajunge la importanta chestiune a promulgării.

Promulgarea legii, spune el, este „esenţială atunci când vorbim despre providenţă şi despre o guvernare adecvată şi înţeleaptă a umanităţii" (II, VI, 24; *cf.* II, I, 1). Dumnezeu nu şi-ar fi putut împlini planul său divin fără a-şi face cunoscută legea, nefiind însă nevoie de o revelare specială a acesteia. Lumina naturală, prin intermediul facultăţii de judecată – componentă a dreptei raţiuni –, ne învaţă ce trebuie să facem. Tot ea ne avertizează şi asupra faptului că nesupunerea sau păcatul vor fi urmate de pedeapsă. Aşadar, raţiunea ne indică legea în caracterul ei demonstrativ şi în cel perceptiv; ca atare, ea conferă legii o promulgare suficientă.

Cel puţin în cazul unora, raţiunea promulgă legea. Urmându-l pe Toma din Aquino (vezi capitolul II, 2), Suarez distinge între cele mai generale principii ale legii naturale, promulgate în mod similar pentru toţi, principiile pe care le descrie ca fiind „mai precise şi mai specifice şi care sunt totuşi evidente prin sine", cum ar fi acelea că dreptatea trebuie respectată şi că Dumnezeu trebuie venerat, şi o a treia clasă, conţinând concluzii inferate din principiile primelor două clase. Unele concluzii morale sunt destul de uşor de înţeles, fiind accesibile unui mare număr de oameni, ca de pildă acelea că furtul şi adulterul sunt greşite. Însă altele „cer mai multă reflecţie, de un fel la care nu toţi pot ajunge uşor, cum e cazul acelora care arată că desfrâul constituie un rău prin el însuşi, că a cere dobândă pentru un împrumut este nedrept, că minciuna nu poate fi niciodată justificată şi altele asemenea" (II, VII, 5; *cf.* II, VIII, 3).

Legea acţionează mai mult, adaugă Suarez, prin intermediul acestor principii proxime dificil de inferat decât o face prin intermediul

celor generale şi evidente prin sine (II, VII, 7). Şi deşi ignorarea celor din urmă nu este posibilă, totuşi nu la fel stau lucrurile cu cele dintâi. Mai mult, ignoranţa referitoare la preceptele care implică mai multă reflecţie poate fi de neînlăturat, „în special", afirmă Suarez, „când e vorba de mulţime". Această ignoranţă, ni se spune, nu poate să apară sau cel puţin să persiste „fără vină" (II, VIII, 7), însă nu aflăm de la Suarez nimic mai explicit în privinţa relaţiei dintre starea de păcat a naturii noastre căzute şi ignoranţa despre ceea ce cere morala[8].

Suarez nu propune o metodă prin care să ajungem la cunoaşterea legilor naturale şi nu sugerează că ar trebui să folosim principiul „Fă-le altora ceea ce ai vrea să ţi se facă ţie" pentru a testa acţiunile pe care intenţionăm să le facem. El notează, fără însă a subscrie la ea, sugestia tomistă că legea naturală trebuie să ne permită să ne perfecţionăm fiecare aspect al naturii noastre (II, VIII, 4). Convingerea sa este că legea e una pentru toţi oamenii, deoarece ea este în legătură cu natura raţională comună tuturor. Astfel, acea facultate numită „*synteresis* este una şi aceeaşi pentru toţi oamenii" (II, VIII, 5). Conştiinţa, ca lumină naturală al cărei obiect sunt principiile, ne furnizează cunoaşterea legilor naturale, aşa cum o deţinem. Tot conştiinţa e cea care aplică legile (*cf.* II, V, 14-15). În cazul în care conştiinţa noastră posedă o cunoaştere insuficientă, probabil că ar trebui să lăsăm aceste sarcini pe seama celor mai bine înzestraţi.

---

8. Culverwell merge puţin mai departe decât Suarez în ceea ce priveşte rolul pe care îl are păcatul în a ne împiedica să avem o cunoaştere deplină a legilor naturale. Vezi Culverwell, p. 54 şi p. 61 : „Acele Legi pe care *Natura* le-a imprimat [...] pe tablele inimilor lor, păcatul, asemeni unei molii, le-a mâncat şi le-a desfigurat (aşa cum s-a întâmplat cu toţi ceilalţi oameni)". Puritanii englezi nu au ezitat să vadă în ignorarea legii un efect al păcatului. Astfel, William Ames se întreabă de ce avem nevoie de o promulgare scrisă a legii morale, care cu siguranţă este înscrisă în inimile noastre, şi tot el răspunde că în „starea de inocenţă" nu aveam nevoie de ea, „însă, o dată cu coruperea naturii noastre, într-atât sunt de mari orbirea puterii noastre de înţelegere şi pervertirea voinţei, precum şi dezordinea afectelor, încât ne-au rămas doar rămăşiţele legii din inimile noastre [...] şi, prin urmare, ele trebuie reînviate de glasul şi puterea lui Dumnezeu, ca şi cum ar fi scrise din nou. Aşadar, nu există nicăieri raţiune practică adevărată şi dreaptă, pură şi completă în toate părţile sale, în afara legii scrise a lui Dumnezeu" (Ames, *Conscience*, cartea a V-a, capitolul 1).

3. Suarez – motive ale supunerii

Suarez utilizează o triplă distincţie a modurilor în care cineva poate determina o altă persoană să acţioneze: „preceptul [sau legea], sfatul şi cererea". De obicei, cererea porneşte de la un inferior către un superior; sfatul „circulă, în esenţă, printre egali", însă preceptul sau legea „provine, în principiu, de la un superior şi vizează un inferior" (I, XII, 4). Legea, spre deosebire de sfat, „obligă şi (într-un anumit sens) constrânge" voinţa (II, V, 12). Forţa coercitivă este „principalul sau aproape unicul efect" al legii (II, IX, 1). Atunci ce înseamnă forţa coercitivă? Şi care este relaţia ei cu motivul sau motivele noastre pentru a ne supune?

Forţa coercitivă a legii constă în capacitatea sa de a impune în mod justificat o cerinţă sau obligaţie de a acţiona într-un anumit mod. Tipuri diferite de legi deţin o forţă coercitivă asupra unor grupuri diferite de oameni, pretinzând lucruri diferite. Legea civilă manifestă o forţă coercitivă valabilă pentru cei aflaţi sub autoritatea unui magistrat, însă nu şi pentru cetăţenii unui alt regim. Ea implică doar o supunere exterioară, nu şi o motivaţie anume. Legea mozaică deţine o forţă coercitivă pentru poporul evreu, dar nu şi pentru creştini. Acea lege divină pozitivă, care stipulează ritualurile şi ierarhia bisericii (aşa cum o defineşte Suarez, în opoziţie faţă de Hooker), îi constrânge pe creştini, nu şi pe păgâni. Legea naturală în schimb se dovedeşte a avea forţă coercitivă pentru toţi oamenii. Dar, întrucât nu se referă doar la viaţa pământească, stabilind în parte condiţiile mântuirii, ea pretinde nu numai o supunere exterioară, ci şi o motivaţie adecvată. Suarez abordează problema supunerii interioare atunci când se întreabă care este „modalitatea de îndeplinire" a acţiunii pe care o pretinde legea naturală.

Putem acţiona în conformitate cu legea naturală chiar fără să o ştim şi deci involuntar, notează Suarez, însă nu e suficient. Legea naturală revendică o supunere voluntară. De aici nu urmează că ar trebui să acţionăm din plăcere şi în urma unei deprinderi ferme, aşa cum considera Aristotel. Anumite feluri de neplăcere în a ne supune sunt compatibile cu acţiunea voluntară; excepţie face cazul în care cineva se supune doar pentru că este obligat s-o facă (II, X, 3-4, 7). Însă trebuie să analizăm cu atenţie o acţiune atunci când ea urmează să fie considerată voluntară (II, X, 2). Trebuie să avem convingerea că există un precept care se referă la această acţiune particulară şi că, atunci când o săvârşim, noi ne supunem de fapt preceptului. Această însuşire a

voinţei, spune Suarez, este necesară „pentru ca respectarea preceptului să poată fi morală, pentru ca ea să poată fi consecinţa legii sau preceptului şi pentru ca acest fapt să poată fi pus chiar pe seama omului" (II, X, 5).

Atunci când săvârşim o acţiune prescrisă, trebuie să vrem acel lucru „pentru că este prescris şi având acest fapt drept motiv al acţiunii noastre" ? Suarez consideră că majoritatea oamenilor nu acţionează sub imboldul unui astfel de motiv formal. Mai degrabă, majoritatea acţionează „îndreptându-şi atenţia asupra caracterului drept care aparţine preceptelor individuale înseşi [*ad proprias honestates singulorum praeceptorum*]" (II, X, 6). Atunci când acţionăm astfel ne supunem legii naturale. Suarez rezumă această cerinţă, spunând că „omul trebuie să acţioneze de dragul dreptăţii [*propter honestatem*]" (II, X, 11). Nu aminteşte nimic despre viziunea tomistă conform căreia în orice acţiune voluntară suntem determinaţi doar de ceea ce ni se pare a fi binele. Vorbind de preocuparea pentru *honestas* mai degrabă decât pentru *utilitas* sau *bonitas*, Suarez respinge implicit perspectiva tomistă. El nu neagă, desigur, faptul că suntem adesea determinaţi să acţionăm de opinii privitoare la bine, însă ceea ce vrea el să sublinieze e că putem fi determinaţi la aceasta de opinia că un anumit act trebuie să fie just pentru că este cerut de o anumită lege naturală. În cazul unei acţiuni caritabile intervin aspecte noi, care însă, spune el, pot fi cuprinse în categoria generală a acţiunilor săvârşite de dragul dreptăţii (II, XI, 2-3). Prin urmare, în cazul în care conştiinţa ne informează în mod adecvat cu privire la preceptul relevant, indicându-ne că situaţia cu care ne confruntăm este sub jurisdicţia acelui precept, şi dacă vom acţiona având aceste consideraţii în minte, atunci vom îndeplini toate cerinţele legii, atât lăuntric, cât şi în exterior.

Suarez trebuie să fi fost familiarizat cu dezbaterile asupra responsabilităţii lui Lucifer pentru căderea sa. El adoptă poziţia dualistă privind motivaţia pe care au adoptat-o Anselm şi Scotus atunci când au încercat s-o explice (vezi capitolul II, 3). În registrul acţiunii morale dispunem de o opţiune veritabilă. Putem urmări obţinerea unui lucru dorit pentru că ni se pare a fi bun sau putem acţiona de dragul dreptăţii, refuzând un bine a cărui posesie ar fi o nedreptate. Legea naturală nu ne constrânge în aşa fel încât să facă alegerea imposibilă. Suarez distinge cu atenţie între eficacitatea voinţei lui Dumnezeu în a produce îndeplinirea a ceea ce cere legea şi eficacitatea în a impune obligaţii. Dumnezeu nu vrea în mod eficace îndeplinirea tuturor poruncilor sale. Dacă ar fi aşa, „toate aceste precepte ar fi executate". Ceea ce el vrea în mod eficace este existenţa unei forţe coercitive şi, prin urmare, a

obligativităţii în privinţa a ceea ce cere legea naturală (I, IV, 7-8). Legea naturală „într-un anumit sens constrânge" voinţa, arătându-le celor care o pot înţelege că nu au o alternativă justificabilă la acţiunea pe care o cere.

4. Grotius şi problema credinţei

În 1705, Christian Thomasius publica o lucrare de mici dimensiuni despre fundamentele dreptului natural. Ea era menită să aducă un omagiu lui Hugo Grotius, ca întemeietor al disciplinei: „Grotius a fost primul care a încercat să reînvie şi să purifice această foarte folositoare ştiinţă, care devenise în totalitate pătată şi coruptă de murdăria scolastică, fiind pe punctul de a dispărea"[9]. Un an mai târziu, în lucrarea *O descriere istorică şi critică a ştiinţei moralei*, care a constituit prefaţa la traducerea sa a cărţii lui Pufendorf, foarte citită pe atunci, Jean Barbeyrac a adus de asemenea laude lui Grotius. Inspirat de Francis Bacon, Grotius a fost „primul care a spart învelişul" îngheţat al doctrinei scolastice, inaugurând un curent de gândire asupra dreptului natural continuat de Pufendorf şi culminând în opera lui John Locke (XXIX, p. 79). În 1739, într-o istorie exhaustivă a lui Friedrich Glafey privind doctrina dreptului natural, Grotius a fost din nou considerat un iniţiator. O dată cu opera lui Grotius, remarcă el, a început „o nouă perioadă, în care studenţii în drept natural nu făceau altceva decât să discute pe marginea lucrării sale, *De iure belli ac pacis* (*Despre dreptul războiului şi al păcii*), să o comenteze, să o rezume, să o schematizeze şi, în cele din urmă, să o traducă în alte limbi"[10].

Hugo Grotius (1583-1645) este în prezent studiat mai ales de specialişti în drept internaţional, care dezbat atât reputaţia sa durabilă de „părinte" al acestui subiect, cât şi actualitatea învăţăturii sale[11].

9. Thomasius, *Fundamenta iuris naturae et gentium*, prefaţă, p. 1.

10. Glafey, III, 27, p. 111. În 1815, Dugald Stewart, care nu era un admirator al teoriei dreptului natural, a recunoscut că Grotius „a impus o nouă direcţie studiilor celor eruditi". Opera sa a fost, pentru perioada respectivă, singura comparabilă cu cele ale lui Bacon şi Descartes, prin inaugurarea unor noi direcţii de gândire; Stewart, 1854, pp. 170-171.

11. C.G. Roelofsen, „Grotius and the International Politics of the Seventeenth Century", în Bull, Kingsbury şi Roberts, 1992, oferă o interesantă biografie rezumativă. Vezi, de asemenea, şi alte eseuri, în Bull *et al.*, 1992.

Istorici ai religiei şi ai gândirii politice au manifestat de asemenea interes faţă de opera sa[12]. Istoricii filosofiei morale tind să nu facă decât cel mult să se încline cu respect la auzul numelui lui. Dimpotrivă, eu consider că ar trebui tratat aşa cum au făcut-o anterior istoricii dreptului natural. Ar trebui să-l considerăm ca fiind cel care a făcut primul efort modern de regândire a moralei, ca răspuns la întrebările ridicate de Montaigne.

Desigur, Grotius nu şi-a înţeles opera în aceşti termeni. Titlul operei sale fundamentale, *De iure belli ac pacis – Despre dreptul războiului şi al păcii* – (1625), arată destul de limpede care este subiectul ei[13]. Cu toate că Grotius a expus principiile câtorva domenii aparţinând dreptului intern, dreptului contractual şi altele care nu sunt în legătură directă cu cauzele, conducerea şi urmările războiului, el s-a oprit totuşi la cele din urmă[14]. În înşiruirea modalităţilor de abordare a războiului, Grotius a ajuns la concluzii pe care le considerăm importante pentru filosofia morală, aşa cum o înţelegem azi, ca un subiect separat de teoria politică şi juridică. Grotius nu a fost foarte sistematic în prezentarea acestor chestiuni, până şi admiratorii săi observând existenţa unor omisiuni şi chiar a unor erori în opera sa, ceea ce le-a lăsat multe de făcut. „Grotius susţinea că nu oferă un sistem complet", notează Barbeyrac, „el abordează doar ocazional partea cea mai cuprinzătoare a principalelor aspecte ale dreptului natural". Barbeyrac continuă să înşire subiectele de care ar trebui să se ocupe oricine ar scrie despre această chestiune, sugerând totodată că gânditorii ulteriori din această tradiţie, în special Pufendorf, au oferit tratări mult mai complete

12. Pentru gândirea politică, vezi Tuck, 1979; 1993, capitolul 5.

13. Citând din *DIBP*, voi indica întâi cartea, capitolul, secţiunea şi paragraful, apoi numărul paginii. Cititorul va remarca faptul că Grotius îşi împarte o dată în plus textul faţă de diviziunea uzuală. Voi utiliza numerotarea astăzi devenită standard a paragrafelor din prolegomene, deşi ea nu exista în textul original, fiind introdusă abia mai târziu de fiul său, în ediţia din 1667; vezi Haggenmacher, în Bull *et al.*, 1992, p. 153, n. 76. Pentru referinţele la *De iure praedae commentarius* şi la *De veritate religionis Christianae*, voi indica întâi capitolul şi apoi pagina (vezi, de asemenea, Hugo Grotius, *Despre dreptul războiului şi al păcii*, trad. rom. de George Dumitriu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968 – n.t.).

14. Haggenmacher, 1983, pune accentul pe intenţia lui Grotius de a oferi o expunere sistematică a dreptului războiului şi al păcii; vezi din nou Bull *et al.*, 1992.

ale lor[15]. În fapt, el susţine că proiectul grotian de reconstrucţie a dreptului natural a constituit primul impuls pozitiv major care a mers dincolo de gândirea antică, dincolo de legea naturală a Evului Mediu, dincolo de reafirmările teoriei dreptului natural în legătură cu anumite confesiuni religioase şi chiar dincolo de scepticism. Pretenţia lui Barbeyrac este îndreptăţită.

Chestiunea felului în care Grotius a fost original – şi *dacă* a fost original - în abordarea dreptului natural a fost un prilej de multe polemici[16]. Pentru un timp a fost considerat, în mare parte în baza unui comentariu din prolegomenele la *De iure belli ac pacis*, primul gânditor care a încercat o expunere a unei teorii exclusiv seculare a dreptului natural. După ce a argumentat că există o lege naturală, el remarcă faptul că „tot ceea ce am înfăţişat până aici ar rămâne valabil într-o anumită măsură, chiar dacă am fi de acord – ceea ce ar însemna însă să făptuim o mare nelegiuire – că nu există Dumnezeu sau că el nu poartă deloc grija treburilor omeneşti" (*DIBP*, prolegomene, 11, p. 85). La această proprozitie se face adesea referire folosindu-se formularea latină pentru „chiar dacă am fi de acord": *etiamsi daremus*. Ea era menită să demonstreze că Grotius lucra la un sistem al dreptului natural care nu făcea deloc apel la religie. Dar, chiar dacă ar fi fost cu totul inedit să încerce un astfel de demers, propoziţia este o dovadă destul de slabă pentru a susţine această pretenţie. Grotius nu a acceptat o asemenea ipoteză scandaloasă. Problema ridicată de propoziţia amintită fusese deja dezbătută – aşa cum am văzut – de scolastici, inclusiv de Suarez[17].

---

15. *Historical Account*, XXXI, p. 84. Subiectele pe care le enumeră el includ statutul atributelor morale, caracteristicile acţiunii umane, bazele atribuirii responsabilităţii, precum şi natura legii şi tipurile ei. „Ar fi fost imposibil pentru Grotius să refacă într-un mod atât de complet tot ceea ce fusese corupt în această disciplină", comentează Thomasius, „iar Pufendorf nu ar fi avut ocazia să prezinte anumite lucruri într-un mod mult mai complet şi mai amănunţit"; vezi Thomasius, *Fundamenta*, prefaţă.
16. Vezi Haggenmacher, în Bull *et al.*, 1992, pentru o discuţie asupra originalităţii lui Grotius în chestiuni legate în special de dreptul războiului şi al păcii. Analiza mea priveşte abordarea sa generală a dreptului natural.
17. Villey, 1968, pp. 612-613, argumentând în favoarea originilor stoice ale perspectivei grotiene, notează un pasaj similar din Marcus Aurelius, *Meditaţii*, VI, 44: „Dacă [zeii] nu s-ar interesa câtuşi de puţin de vreun lucru – un gând lipsit de pietate –, [...] chiar dacă e adevărat că lor nu le pasă deloc de grijile noastre cu privire la moarte, eu sunt totuşi în stare să-mi port singur de grijă".

Grotius ar fi trebuit să spună mai mult de atât pentru a-i îndreptăţi pe admiratorii săi să-l proclame drept primul teoretician al dreptului natural secular.

De fapt, originalitatea lui Grotius nu constă în încercarea sa de a demonstra cum ar putea să existe o lege naturală în întregime seculară. Fără îndoială, el însuşi era un creştin convins, în ciuda acuzaţiilor care i s-au adus atât în timpul vieţii, cât şi ulterior că s-ar fi abătut de la ortodoxia protestantă[18]. Discutând problema dreptului natural, atât în opera sa de maturitate *De iure belli ac pacis* (1625), cât şi în lucrarea sa mai timpurie *De iure praedae commentarius* (*Comentariu cu privire la dreptul de a lua pradă de război*) (1604), Grotius a făcut apel la teza conform căreia creaţia lui Dumnezeu ne oferă indicii despre voinţa sa. El a scris un tratat creştin, *De veritate religionis Christianae* (*Despre adevărul religiei creştine* – 1627), destinat să susţină credinţa celor plecaţi pe mare şi să-i ajute în convertirea necredincioşilor. Însă mai important este că era interesat de probleme practice ce implicau relaţiile dintre state, care în mod oficial se declarau toate creştine. Un tratat nonreligios despre drept nu ar fi avut nici o şansă de a influenţa vreuna dintre părţile implicate în aprigele controverse al căror subiect era Grotius[19].

---

18. Glafey relatează că Grotius a fost acuzat că ar fi un libertin sau un liber cugetător în chestiunile religioase, că ar fi fost cu siguranţă arminian şi – chiar mai grav – că s-ar fi dovedit a fi „nedistanţat" de catolicismul roman; vezi Glafey, III, 32, p. 115 (secta arminienilor a fost întemeiată de Jacques Harmensen, zis Arminius, teolog protestant olandez, născut la Oudewater [1560-1609], care a încercat să tempereze doctrina calvinistă a predestinării – n.t.). De fapt, Grotius a respins doctrinele dogmatice ale calviniştilor privitoare la graţia anticipată şi predestinare. El era membru al unui grup olandez, „Protestatarii", care susţinea că voinţa umană are o anumită contribuţie la dobândirea mântuirii. Apartenenţa la acest grup, precum şi convingerile sale politice au determinat condamnarea sa la închisoare pe viaţă. (A fost eliberat, cu ajutorul intervenţiilor curajoase al soţiei sale, după aproape doi ani.) S-a implicat în mod activ şi în reconcilierea diferitelor confesiuni religioase, inclusiv cea romano-catolică – un motiv în plus de suspiciune într-o epocă în care o puternică adeziune faţă de propria confesiune era considerată indispensabilă pentru un membru loial. Vezi Tuck, 1993, pp. 179-185.

19. Haggenmacher, în Bull *et al.*, 1992, p. 171, n. 129, consideră că problema este anacronică. Totuşi, având în vedere că Charron era celebru pentru că a încercat să edifice o etică fără religie, acest lucru nu este întru totul adevărat. Opţiunea îi stătea la îndemână, însă Grotius nici măcar nu a discutat-o.

Există totuşi o diferenţă frapantă între esenţa religiei aşa cum este ea prezentată în *De veritate religionis Christianae* şi aceea care apare în *De iure belli ac pacis*. Ceea ce prezintă Grotius în scurtul său tratat religios este o versiune minimală a creştinismului. Orice om rezonabil crede că există un Dumnezeu sau o cauză primă, cu excepţia cazului în care ar duce o viaţă atât de nedemnă, încât i-ar fi teamă de adevăr (I, 2, pp. 20-21). Dumnezeu este unul, infinit, etern, posedând toate perfecţiunile şi fiind creatorul tuturor lucrurilor. Fiecare lucru încearcă să se conserve pe sine, contribuind „de asemenea la binele şi avantajul întregului [univers]" (I, 3-7, pp. 21-25)[20]. Răul este un rezultat al acţiunilor umane, nu vine de la Dumnezeu. Dumnezeu este providenţial şi îşi ocroteşte creaţia, aşa cum o demonstrează miracolele. Chiar suferinţele celor nevinovaţi sunt o dovadă a faptului că trebuie să existe o viaţă după moarte în care ei vor fi răsplătiţi (I, 21-24, pp. 87-93).

Doar atât despre religie în general. Când Grotius se referă, în cea de-a doua carte a lucrării *De veritate religionis Christianae*, la creştinism, el se limitează la a spune că istoria dovedeşte că Iisus a trăit într-adevăr, a făcut minuni, a fost recunoscut ca fiind Dumnezeu şi a înviat. El a făgăduit mai mult decât le fusese făgăduit evreilor şi ne-a învăţat despre viaţa veşnică, în privinţa căreia lumea de până atunci avusese, în cel mai bun caz, doar vagi semne. Învăţătura sa morală era superioară celor ale păgânilor şi „mahomedanilor". Pe lângă aceasta, învăţăturile păgânilor, evreilor şi mahomedanilor erau greşite în multe alte privinţe. Prin urmare, creştinismul este cea mai bună credinţă.

În manual, Grotius nu face nici o referire la Sfânta Treime, la cădere, păcat, necesitatea răscumpărării sau la Hristos ca mântuitor. În *De iure belli ac pacis*, el susţine că legea naturală presupune chiar şi mai puţine articole de credinţă. Problema se pune pentru că, mai ales atunci când avem de-a face cu popoare necreştine, apare întrebarea dacă este drept să porneşti război pentru a răzbuna crimele împotriva lui Dumnezeu. Desigur că Dumnezeu poate să-şi poarte singur de grijă (*DIBP*, cartea a doua, XX, XLIV, 1, p. 519). Însă religia este atât de importantă pentru diferitele societăţi umane, cât şi pentru acea societate mai mare care ne cuprinde pe toţi, încât coruperea ei îl afectează pe fiecare (cartea a doua, XX, XLIV, 6, p. 521). Care sunt atunci elementele esenţiale ale religiei ce trebuie apărate chiar şi cu forţa, dacă este cazul?

20. „Neque vero singula tantum ad peculiarem suum finem ordinantur, sed et ad communem Universi".

Grotius este de părere că ar exista patru puncte care trebuie recunoscute de toţi : că Dumnezeu există şi că este unic ; că el nu este din lumea aceasta, ci e o fiinţă superioară ; că este providenţial, intervenind în treburile omeneşti şi fiind judecătorul tuturor oamenilor ; că este creatorul a tot ce există. Chiar prima tablă a Decalogului ne învaţă aceste lucruri. Ele pot fi dovedite şi pot fi învăţate până şi de cei care nu sunt capabili să înţeleagă dovezile. Refuzul de a respecta sabatul echivalează cu a nega că Dumnezeu este creatorul, iar a nega providenţa echivalează cu negarea existenţei lui Dumnezeu (*DIBP*, cartea a doua, XX, XLV-XLIV, pp. 521-525). Cei care tăgăduiesc aceste lucruri pot fi pedepsiţi, însă nu este drept să se pornească război împotriva unui popor doar pentru că nu acceptă creştinismul (cartea a doua, XX, XLVIII, pp. 526-528)[21].

Ceea ce trebuie să ştim despre Dumnezeu pentru a înţelege legea naturală şi a ne supune acesteia exclude orice doctrină sectară. Fiecare poate cunoaşte în mod individual tot ce trebuie ştiut despre religie. Juriştii şi filosofii pot gândi până la ultimele ei concluzii întreaga teorie a dreptului natural, aşa că nu mai este necesar ca teologii să se ocupe de morală. În plus, trebuie să notăm faptul că printre doctrinele pe care Grotius nu le consideră indispensabile pentru menţinerea societăţii sau a ordinii morale se numără şi o credinţă amintită în tratatul său religios, conform căreia orice lucru urmăreşte atât binele propriu, cât şi pe cel al întregului. Nu există nici o menţiune în această privinţă în *De iure belli ac pacis*, iar omisiunea este semnificativă. Legătura dintre ea şi întrebarea referitoare la originalitatea lui Grotius iese la iveală atunci când aruncăm o privire asupra chestiunii care l-a determinat să scrie întâia sa abordare cuprinzătoare a dreptului natural.

5. Problematica lui Grotius

În 1603, un căpitan olandez de vas a confiscat, drept pradă de război, un galion portughez. Un tribunal olandez a solicitat o audiere pentru a vedea dacă vasul a fost reţinut în mod justificat.

21. În *DIBP*, cartea a doua, XX, XLVIII, 3, p. 527, Grotius argumentează că fraza : „Ieşi la drumuri şi la garduri şi sileşte să intre" (Luca, 14, 23) nu trebuie interpretată într-o manieră care ar lăsa să se înţeleagă că este permisă intoleranţa sau încercarea de a impune credinţa cu forţa. Şi Suarez a susţinut că refuzul unei naţiuni de a accepta creştinismul nu autorizează în nici un fel un eventual război împotriva ei.

Curtea a decis că acţiunea era legitimă şi că East India Company, pe atunci responsabilă pentru acţiunea riscantă a căpitanului, era în drept să beneficieze de cea mai mare parte a câştigurilor. Câţiva acţionari menoniţi au criticat decizia pe motive religioase, Grotius fiind rugat să scrie în apărarea lor. Rezultatul a fost un manuscris extrem de voluminos asupra legilor de reglementare a trofeelor şi a capturilor de război, o mare parte a acestuia rămânând nepublicată până în 1864. Al doisprezecelea capitol, referitor la libera circulaţie pe mare, a fost publicat în 1609, însă chestiunea care ne interesează aici este abordată încă de la început. Este una foarte simplă. „Ar fi o pierdere de timp", spune Grotius, „să emitem judecăţi privitoare la acţiuni a căror miză este una internaţională mai degrabă decât internă – acţiuni care, mai mult, au loc nu în condiţii de pace, ci de război – doar pe baza legilor scrise" (*DIP*, I, p. 6). Trebuie să căutăm noi fundamente. Aşa cum au spus-o Cicero şi alţi autori antici, trebuie să facem apel la o lege care izvorăşte nu din edicte omeneşti, ci din natură; nu din cele douăsprezece table ale dreptului roman, ci „din esenţa filosofiei" (I, p. 7). Problema este de a găsi un fundament solid care să ne permită o reglementare rezonabilă a disputelor privitoare la drepturile părţilor aflate în conflict şi care aparţin unor religii diferite. Problema pusă de Grotius îl obligă să ia în considerare două chestiuni majore.

Avem de-a face, mai întâi, cu controversele sceptice privind politica. Dacă tot ceea ce ar putea cineva să spună despre lege şi dreptate s-ar rezuma la aceea că trebuie să ne supunem legilor propriei ţări, atunci s-ar putea să nu existe o altă cale de a soluţiona disputele internaţionale decât forţa. Pentru a demonstra că problemele referitoare la dreptate în relaţiile dintre naţiuni pot fi supuse discuţiilor şi pentru a hotărî limitele de principiu ale justificabilităţii războiului şi a confiscării bunurilor, este necesar să mergem mai departe decât au făcut-o Montaigne şi Charron.

În al doilea rând, dacă naţiunile aflate în conflict sunt la fel de profund divizate prin particularităţile religiei ca şi Olanda protestantă şi, respectiv, Portugalia şi Spania catolice, atunci nici o referire la Biblie sau la vreo anumită doctrină creştină nu va fi de folos. Fiecare parte interpretează Biblia în felul său şi fiecare are o înţelegere specifică a amănuntelor privitoare la doctrina creştină. Aşa cum notam în capitolul III, 3, imposibilitatea descoperirii unui criteriu de soluţionare a acestor dispute a fost una dintre sursele care au alimentat scepticismul pyrrhonian în secolul al XVII-lea. O morală atee

declarată în mod public nu ar fi putut avea autoritatea necesară pentru a servi la rezolvarea unei chestiuni publice; însă nici Calvin şi nici gânditorii tomişti nu au putut să descopere acel tip de morală atât de necesar lui Grotius.

Scepticismul nu a fost pur şi simplu o problemă demnă de luat în seamă pentru teoreticienii clasici ai dreptului natural[22]. Grotius face din confruntarea cu acesta o prioritate. În opera sa timpurie asupra prăzii de război, el se referă în treacăt la un reprezentant al scepticismului academic antic, Carneade, fără a încerca în mod serios să-i critice concepţia. Grotius îi atribuie acestuia opinia după care dreptatea se întemeiază doar pe legi autohtone – adică tocmai poziţia pyrrhoniană (*DIP*, VII, pp. 76-77). În prolegomenele la *De iure belli ac pacis*, el face din Carneade reprezentantul celor care susţin că legea nu înseamnă niciodată mai mult decât o chestiune ce ţine de utilitate şi obiceiuri, schimbându-se o dată cu trecerea timpului şi arătând că oamenii, ca şi animalele sunt determinaţi să acţioneze doar de ceea ce le aduce un beneficiu personal. Cei care susţin această opinie ajung la concluzia că „nu se află nici un fel de dreptate sau, dacă fiinţează vreuna, aceasta nu poate fi decât cea mai mare sminteală" (*DIBP*, prolegomene, 5, p. 82). În acest punct, scepticismul seamănă cu acela al lui Montaigne prin reducerea dreptăţii la conformitatea cu normele locale[23]. Însă ceea ce stă în spatele acestei refutări a scepticismului pe care o oferă Grotius echivalează cu reformularea esenţială a teoriei dreptului natural.

Grotius nu neagă faptul că oamenii îşi urmăresc interesele proprii. Cu toate acestea, el adaugă că oricine simte „o anumită înclinare de a vieţui laolaltă cu semenii săi, dar nu într-o comunitate oarecare, ci într-una paşnică şi rânduită pe măsura înţelegerii [sale]" (*DIBP*, prolegomene, 6, p. 83). El nu susţine concepţia aristotelică după care viaţa socială este un scop esenţial, o finalitate la care trebuie să ajungem dacă vrem să ne împlinim menirea[24]. Putem să ne realizăm deplin natura umană şi în afara societăţii. Viaţa socială este un lucru pe care

22. Vezi Tuck, 1983, p. 51.

23. Carneade nu a fost un pyrrhonian, ci un sceptic academic. Grotius nu face altceva decât să facă aluzie la un tip de argument pe care i-l atribuie lui Carneade. Ca şi majoritatea celor din secolul al XVII-lea, el nu acorda o importanţă prea mare diferenţierii curentelor sceptice.

24. *Cf.* Aristotel, *Politica*, I, 2, 1253a 1 şi urm.; III, 6, 1278b 20-23 (trad. rom. de El. Bezdechi, Editura Antet, Oradea, 1999 – n.t.).

pur şi simplu îl dorim cu toţii şi l-am dori chiar dacă nu am avea nevoie de ajutorul celorlalţi pentru a obţine cele trebuincioase vieţii (prolegomene, 16, p. 86). Într-adevăr, ne urmărim interesele personale, dar aceasta nu exclude sociabilitatea. Şi, de vreme ce ne înţelegem prin intermediul limbajului şi avem capacitatea de a cunoaşte şi de a acţiona conform cu principii generale, ne dorim o societate de un fel cu totul diferit faţă de acelea accesibile animalelor. „Această grijă de a păstra societatea [...] şi care se potriveşte înţelegerii umane", afirmă Grotius, „este şi obârşia dreptului, în adevăratul înţeles al cuvântului" (prolegomene, 8, p. 84).

Grotius crede că nici un sceptic nu va nega nici că suntem înclinaţi spre controversă, nici că avem dorinţa de a trăi împreună. Nu se poate, de asemenea, nega nici că este posibil să găsim unele metode mai bune decât altele pentru a face aceasta. Prin urmare, el este convins că a întemeiat dreptul natural pe principii la fel de clare şi evidente pe cât este ceea ce ne arată simţurile când sunt folosite în condiţii normale. Legea se sprijină pe idei atât de temeinice, încât nimeni nu le-ar putea nega „decât anevoie" (prolegomene, 39, p. 94). Fie că a combătut sau nu scepticismul pe care i-l atribuie lui Carneade, modul în care înţelege profunzimea şi importanţa problemei implicate în menţinerea ordinii sociale îl conduce pe Grotius spre o nouă manieră de a înţelege dreptul natural.

Primul cuvânt care apare în textul lucrării *De iure belli ac pacis* este „controverse" (*controversiae*), iar Grotius ne spune că îşi propune să cerceteze „toate neînţelegerile ce se ivesc de obicei" (*DIBP*, cartea întâi, I, I, p. 103). Este clar că Grotius îi consideră pe oameni ca fiind deosebit de înclinaţi spre controversă. El nu pune aceasta pe seama păcatului - aşa cum am amintit, el nu discută despre păcat nici măcar atunci când abordează problema creştinismului - şi, deşi deplânge actuala „absenţă a regulilor" în război şi graba cu care oamenii se angajează în el, totuşi nicăieri nu îl condamnă ca atare. Controversa, având ca formă extremă de manifestare războiul, este unul dintre aspectele vieţii. Suntem fiinţe care tind spre autoconservare şi care se ceartă lesne ; suntem însă şi sociabili. Aceste două aspecte ale naturii umane fac ca problema menţinerii ordinii sociale să dobândească un contur destul de precis : cum pot nişte fiinţe înclinate spre controversă, dar şi spre sociabilitate cum sunt oamenii să trăiască împreună? Care sunt limitele pe care le punem înclinaţiilor noastre către controversă, în scopul realizării nevoilor legate de sociabilitate? Ideea centrală pe

care o propune Grotius este aceea că legile naturale sunt instrucţiuni pe care le putem descoperi în mod empiric şi care ne ajută să depăşim această dilemă[25].

Grotius nu recurge la un conducător divin al universului, a cărui guvernare ne oferă certitudinea că supunerea faţă de legea naturală contribuie la binele cosmic, şi, în acelaşi timp, la binele personal. El nu ne spune nici că legea naturală ne îndrumă către desăvârşirea propriei naturi sau spre o viaţă trăită aşa cum o cere legea eternă a lui Dumnezeu, ci ia în considerare numai datele empirice referitoare la conflictul dintre oameni şi rezolvarea lui. Cu toţii ne dorim să trăim în bună înţelegere cu ceilalţi, chiar dacă, în acelaşi timp, goana după un profit personal ne îndepărtează de acest ţel. Legea naturală ne arată cum putem să reuşim totuşi.

Reprezintă oare viaţa în societate, spre care aspirăm cu toţii, binele sau binele suprem? Grotius nu-şi pune această întrebare. El se mulţumeşte să facă apel doar la acele lucruri despre care putem constata că oamenii le urmăresc. Într-unul dintre cele mai surprinzătoare pasaje din întreaga sa lucrare *De iure belli ac pacis*, Grotius răstoarnă, într-o singură frază, principalele întrebări ale gândirii politice şi morale a Antichităţii:

> Aşa cum, dintre mai multe feluri de viaţă, unele sunt superioare altora, iar fiecare om este liber să-şi aleagă dintre ele doar pe cel care-i place, tot aşa şi un popor poate să-şi aleagă forma de cârmuire pe care o doreşte. Deci acest drept trebuie luat în seamă nu după superioritatea

25. Haggenmacher, 1983, p. 618, apreciază că termenul „controversă" ar constitui germenele din care se va dezvolta gândirea grotiană şi că ar domina discuţia în mod discret, cel puţin în cartea întâi, însă nu-l consideră la fel de important pe cât îl consider eu în încercarea de a argumenta originalitatea lui Grotius. Vezi, de asemenea, eseul său în Bull *et al.*, 1992, p. 169; pentru Grotius, termenul de „război" trimite la „o concepţie largă filosofică asupra conflictului uman". Villey, 1968, p. 620, insistă asupra opiniei lui Grotius conform căreia funcţia legii şi a juristului este aceea de a menţine ordinea. Juristul nu încearcă să distribuie în mod just bunurile între oameni. El are o misiune de sens negativ. „Cel mai semnificativ mi se pare faptul că Grotius concepe legea din perspectiva războiului, a violenţei (publice sau private) care trebuie limitată sau suprimată încă din faşă. [...] Morala este instrumentul ordinii şi al păcii sociale." Aceasta, spune Villey, era dorinţa noii clase conducătoare: pacea ca o condiţie a securităţii averilor sale.

unei forme de guvernare faţă de altele – problemă asupra căreia părerile sunt împărţite –, ci după voinţa arătată (*DIBP*, cartea întâi, III, VIII, 2, p. 163)[26].

Dacă nimic altceva nu e original la Grotius, în schimb modul în care interpretează problema din care derivă necesitatea legii naturale este unul nou. Ceea ce a făcut din succesorii lui Grotius o şcoală în mod caracteristic modernă în dreptul natural a fost tocmai acceptarea problematicii puse de Grotius.

6. „Chiar dacă am fi de acord..."

Celebra propoziţie *etiamsi daremus* spune că am fi constrânşi să respectăm toate condiţiile care fac posibilă viaţa socială chiar dacă Dumnezeu nu ar exista. În traducerea lui Barbeyrac a lucrării *De iure belli ac pacis* întâlnim o notă de subsol referitoare la pasajul respectiv, în care traducătorul îşi expune obiecţiile. Nu, spune el, „la drept vorbind, *datoria* şi obligaţia sau nevoia indispensabilă de a ne conforma acestor idei şi maxime [privitoare la viaţa socială] presupun în mod necesar o putere superioară, un stăpân suprem al omenirii"[27]. Suarez a acceptat o astfel de viziune care derivă, aşa cum aminteam, dintr-o poziţie voluntaristă. Astfel, obiecţia lui Barbeyrac dă naştere la două întrebări corelate referitoare la concepţia lui Grotius: Dacă şi în ce măsură este el un voluntarist? Şi care este teoria sa despre obligaţie[28]?

Grotius urmează tradiţia scolastică atunci când distinge îndemnul sau sfatul de obligaţie (*DIBP*, cartea întâi, I, IX, 1, p. 107). El o urmează şi atunci când atribuie un rol important dreptei raţiuni. Iar ceea ce afirmă despre raţiune şi obligaţie pare a da de înţeles că nu este adeptul unei poziţii voluntariste extreme. Legea naturală este „o poruncă a dreptei raţiuni" care ne arată „că o acţiune este din punct de vedere moral josnică sau necesară, după cum corespunde sau nu cu natura raţională, şi, prin urmare, asemenea acţiuni sunt impuse sau oprite de creatorul naturii, Dumnezeu". Ideile de mai sus ne amintesc de Suarez,

26. Vezi Tuck, 1993, pp. 193-194, pentru chestiunile politice legate de această declaraţie.
27. Grotius, 1738, p. XIX n.
28. Vezi Tuck, 1993, capitolul 5, pentru modificările pe care le suferă opinia lui Grotius asupra acestei probleme, şi nota 30, pentru o discuţie suplimentară.

însă în propoziţia imediat următoare Grotius ţine să afirme că astfel de acţiuni sunt „obligatorii sau neîngăduite prin ele însele" şi că Dumnezeu ne porunceşte în mod necesar în acord cu aceste calităţi (cartea întâi, I, X, 1-2, p. 108).

Dacă remarca referitoare la faptul că acţiunile sunt în mod inerent obligatorii se opune voluntarismului, altele nu o fac. Astfel, Grotius susţine că „liberul arbitru al lui Dumnezeu" este o sursă a legii aflată dincolo de natură, de vreme ce Dumnezeu a voit ca noi să existăm cu însuşirile noastre particulare (prolegomene, 12, p. 85). Aceasta aduce cu concepţia voluntaristă după care Dumnezeu era liber să creeze fiinţe dintre cele mai felurite, însă, din momentul în care le-a creat şi le-a dăruit natura specifică nouă, nu putea să le impună alte legi decât cele conforme cu natura respectivă, altfel s-ar fi contrazis pe sine. Grotius pare mult mai categoric în pasajul în care declară că legea naturală nu poate fi schimbată nici chiar de Dumnezeu. „Deci, aşa cum Dumnezeu nu poate face ca doi şi cu doi să nu facă patru, tot astfel el nu poate face ca ceea ce este rău prin însăşi natura sa să nu fie rău." (cartea întâi, I, X, 5, p. 109) Însă acest lucru nu este decisiv decât în măsura în care binele ar fi echivalent obligaţiei sau ar implica-o. Însă tocmai aici este problema.

Care este deci concluzia pe care o tragem? Tendinţa generală care se desprinde din remarcele lui Grotius este opusă voluntarismului, iar cititorii săi îl consideră, în unanimitate, un opozant al acestui curent[29]. Pe timpul când scria *De iure belli ac pacis*, el cunoştea poziţia de compromis a lui Suarez şi se poate chiar să o fi acceptat. Faptul că nici măcar nu a adus în discuţie această chestiune poate arăta că nu intenţiona să meargă atât de departe în acceptarea voluntarismului pe cât o făcuse Suarez. Ar mai putea însemna că Grotius a considerat că dezbaterea unor astfel de chestiuni teologice nu ar fi de prea mare folos în descoperirea unor legi ale războiului şi păcii acceptabile pentru toate părţile[30].

---

29. Ca şi Pufendorf, aşa cum vom vedea în capitolul VII; tot aşa şi Stewart, 1854, pp. 173-174.

30. Haggenmacher, 1983, îl consideră pe Grotius un voluntarist într-o măsură mult mai mare decât o fac eu în această lucrare. Ca şi Tuck, 1993, el face referire la *DIP*, unde problemele par a fi, la prima vedere, oarecum diferite. Grotius începe să-şi expună derivarea formală a legilor naturale declarând că primul loc îl ocupă regula care spune: „Ceea ce Dumnezeu a lăsat să se înţeleagă a fi voinţa sa, aceea este legea" (*DIP*, II, p. 8). Voinţa divină se

Prin urmare, el a rămas dator cu explicaţia modului specific în care recunoaşterea obligaţiei diferă de distingerea celor bune şi a celor rele. Despre aceasta nu ne spune nimic. Un secol mai târziu, Barbeyrac îi găseşte o scuză. Până şi astăzi, spune el, autorii celebri pornesc de la supoziţia că legile moralei impun obligaţii prin ele însele. Nu e de mirare deci că noţiunile unui deschizător de drumuri, cum este Grotius, „nu sunt în totalitate corecte". Barbeyrac subliniază care este miza aici. Dacă legile impun obligaţii independent de voinţa lui Dumnezeu, atunci nu e deloc clar de ce trebuie să mai facem în vreun fel referire la voinţa lui Dumnezeu. „Voinţa şi autoritatea lui Dumnezeu [...] n-ar fi decât nişte accesorii care ar face, cel mult, ca obligaţia să fie mai puternică"[31]. Barbeyrac se teme ca nu cumva Dumnezeu să fie astfel irelevant pentru morală. Refuzul lui Grotius de a face apel fie la doctrina voluntaristă a unui Dumnezeu care creează morala printr-o poruncă, fie la cea intelectualistă a unui Dumnezeu care menţine ordinea morală a universului constituie un motiv al acestei temeri. Întrebările referitoare la natura obligaţiei sau la implicarea lui Dumnezeu în morală au fost imposibil de ocolit pentru succesorii lui Grotius.

7. Insuficienţa virtuţii

Grotius declară că încearcă să ofere, pentru prima oară, o înţelegere sistematică a legilor care guvernează raporturile dintre state (*DIBP*, prolegomene, 1, p. 81). Există două moduri de a întemeia o teorie.

---

revelează în primul rând în lumea însăşi, înţeleasă ca fiind creată după planul lui Dumnezeu. Am putea interpreta aceasta ca indicând că, pentru Grotius, Dumnezeu este liber să creeze lumea cu natura pe care o are, însă, o dată ce a creat-o astfel, el trebuie să prescrie, riscând altfel să se contrazică pe sine, legile care corespund naturii pe care ne-a dat-o. De aici ar reieşi că Grotius este mai aproape de voluntarism decât părea să rezulte din *DIBP*. Însă autoritatea la care recurge Grotius pentru a-şi susţine afirmaţia conform căreia voinţa lui Dumnezeu reprezintă însăşi legea este Sfântul Toma, care considera că în mintea lui Dumnezeu se află idei cu rol de modele eterne ale tuturor lucrurilor create şi că modelul înţelepciunii sale este legea. Despre voinţă nu se precizează nimic (*ST*, Ia, IIa, 93, 1).

În eseul său din ediţia Bull *et al.*, 1992, Haggenmacher nu acordă un rol prea mare voluntarismului atunci când analizează *DIBP*, unde, spune el, „intenţia evidentă a lui Grotius a fost de a diminua rolul factorului voliţional [...], fiind de obicei înţeles în această manieră de succesorii săi" (p. 171, n. 129).

31. Grotius, 1738, notă la cartea întâi, I, X, 2, pp. 10-11.

Unul este acela prin care se oferă dovezi *a priori*, pornind de la adevăruri evidente prin sine, demonstrându-se astfel acele lucruri care se află într-un acord necesar cu „o natură raţională şi socială". Adevărurile evidente prin sine sau *a priori* la care se opreşte Grotius sunt, cu toate acestea, luate din experienţă[32]. El nu ezită, aşa cum am amintit, să compare certitudinea pe care ne-o oferă acestea cu cea pe care ne-o oferă simţurile în condiţii adecvate, însă maniera sa de demonstraţie este una matematică. De fapt, Grotius se comportă, oarecum nefiresc, ca un matematician atunci când ignoră situaţiile concrete şi controversele, referindu-se în mod imparţial la o teorie abstractă (prolegomene, 58, p. 99)[33]. Al doilea mod este de a oferi dovezi *a posteriori*, extrase dintr-un acord general al savanţilor şi civilizaţiilor din toate timpurile. Grotius o face prin numeroasele citate din operele autorilor recunoscuţi ca autorităţi. Acordul general devine posibil de îndată ce putem distinge cu claritate legile naturale de dreptul municipal şi de dreptul naţiunilor, căci acestea din urmă izvorăsc din voinţa umană (cartea întâi, I, XII, 1-2, pp. 111-112; prolegomene, 39-41, pp. 94-95). Este semnificativ faptul că el simte că, înainte de a merge mai departe cu analiza, trebuie să înlăture opiniile unui autor a cărui concepţie diferă de a sa: este vorba de Aristotel şi de poziţia sa faţă de virtutea dreptăţii.

În opera sa timpurie despre trofee şi prăzi de război, Grotius era de acord cu ideea că virtutea este o medie, apelând în acest sens la autoritatea lui Aristotel pentru a afirma că „dreptatea constă în alegerea căii de mijloc". El susţine aceasta pentru a demonstra că „este greşit să aduci cuiva o jignire, dar este, de asemenea, greşit să o primeşti" (*DIP*, I, p. 23). Nu sunt exact cuvintele lui Aristotel, însă reflectă destul de bine poziţia ulterioară a lui Grotius. În prolegomenele la *De iure belli ac pacis*, el consacră trei paragrafe criticii doctrinei lui Aristotel, care susţinea că virtutea ar constitui o cale de mijloc între pasiune şi acţiune. Teoria căii de mijloc este un mod de a scoate la iveală o deosebire importantă între înţelegerea moralei ca fiind întemeiată pe virtute şi înţelegerea ei ca fiind centrată în mod esenţial pe lege. Această teorie exprimă convingerea teoreticienilor virtuţii că nici

32. Grotius citează din Romani, 2, 14-15, o singură dată în *DIBP*, în cartea întâi, I, XVI, 6, pp. 115-116, ca parte a argumentului că creştinii nu sunt acum sub legea iudaică. Însă nu face uz de el pentru a arăta că cunoaşterea legii naturale este evidentă prin sine, deoarece este înnăscută.

33. Despre semnificaţia utilizării modelului matematic, vezi Tuck, 1993, pp. 171-172.

un set de reguli sau de legi determinate anterior nu ar putea înlocui cunoaşterea morală pe care o deţine individul virtuos. Grotius refuză în mod deschis să aibă de-a face cu această concepţie.

Criticile sale sunt concise. Doctrina căii de mijloc este neplauzibilă atunci când avem de-a face cu virtuţi precum sinceritatea (presupusă ca fiind media dintre lăudăroşenie şi prefăcătorie, vezi *DIBP*, prolegomene, 43, pp. 95-96). Ea nu poate fi făcută nici măcar să funcţioneze atunci când încearcă să dea seama de dreptate. Nici Aristotel, spune Grotius, nu a putut să descopere o medie a vreunei pasiuni propriu-zise sau a vreunei acţiuni ce decurge din pasiuni despre care am putea spune că ar alcătui dreptatea. Aşa că s-a mulţumit să emită păreri doar cu privire la lucrurile la care se referă dreptatea – averile, onorurile, securitatea –, pentru că doar în cazul acestora ar fi rezonabil să spunem că există un prea mult sau un prea puţin. Chiar şi aici, continuă Grotius, doctrina mediei se dovedeşte a fi un eşec. Un singur exemplu este suficient. S-ar putea să fie greşit să nu iau ceea ce este proprietatea mea, însă cu siguranţă nu îi voi face o nedreptate celuilalt dacă voi pretinde mai puţin decât ce este al meu[34].

Dreptatea constă în întregime în „abţinerea faţă de tot ce aparţine altuia". Grotius adaugă că „nu are însemnătate dacă nedreptatea este prilejuită de lăcomie, de mânie, de milă nesocotită". Ceea ce contează este doar dacă cineva ia ceea ce este al altuia. El este de acord că anumite virtuţi pot într-adevăr stăpâni pasiunile, dar acest lucru nu se datorează naturii virtuţii, ci mai degrabă faptului că „dreapta raţiune, pe care virtutea o urmează pretutindeni", porunceşte uneori moderaţie. În alte cazuri, cum ar fi venerarea lui Dumnezeu sau speranţa fericirii veşnice, raţiunea nu impune nici o limită. Aici nu se poate vorbi de exces, tot aşa cum nu se poate spune că ura faţă de păcat poate fi prea mare (*DIBP*, prolegomene, 44-45, pp. 96-97)[35].

---

34. Greşeala la care se referă Grotius, aşa cum reiese din *DIP* (IV, p. 49), este aceea de a aduce atingere intereselor propriei ţări, atunci când cineva refuză să accepte o captură de război care îi aparţine de drept şi care ar contribui la acoperirea costurilor de război. Vezi Hardie, 1968, pp. 182-184, 186, pentru unele comentarii pertinente asupra acestui gen de critică.

35. Sfântul Toma, în *ST*, IIa, IIae, 27, 6, susţine că virtuţile teologice, credinţa, speranţa şi caritatea, nu pot fi excesive. În lucrarea *On Charity* (*Despre caritate*), el spune că virtuţile teologice nu sunt medii între două extreme şi că doar virtuţile morale sunt astfel; vezi articolul II, alineatele 10 şi 13, p. 31. Ideea că Dumnezeu nu poate fi iubit într-un mod necumpătat este susţinută şi de Scotus, aşa cum am notat în capitolul II, 3.

Ţinta precisă a atacurilor, doctrina mediei, nu trebuie neapărat să facă parte dintr-o teorie centrată pe virtute, însă Grotius nu respinge doar doctrina. El afirmă că una dintre caracteristicile esenţiale ale teoriilor centrate pe virtute este cu totul greşită. Specificul dreptăţii nu are nimic de-a face cu motivele agentului. A fi drept înseamnă pur şi simplu a avea deprinderea de a urma dreapta raţiune cu privire la drepturile celorlalţi. De vreme ce dreapta raţiune ne arată legile naturale, Grotius asimilează virtutea cu supunerea faţă de lege, aşa cum am văzut că a făcut Sfântul Toma. Însă el afirmă mult mai categoric decât predecesorii săi că nu are importanţă motivul pentru care agentul posedă şi îşi menţine deprinderea. Iar drepturile, aşa cum vom vedea, nu constituie pentru Grotius acel bine particular la care aspiră firile virtuoase. Drepturile sunt sau izvorăsc dintr-o – Grotius nu este foarte clar – însuşire morală specială ce ar reveni naturii umane şi pe care chiar Dumnezeu trebuie să o respecte. Ele fac ca acţiunile să fie permise sau interzise, indiferent de binele care rezultă din respectarea lor.

Mai târziu, Grotius va respinge încă un aspect al eticii aristotelice a virtuţii, şi anume înzestrarea individului virtuos cu o aptitudine morală specială. El nu consideră că legile naturale determină ceea ce trebuie să facem până la ultimele detalii. Acolo unde legea nu are o determinare precisă, cea care acţionează nu este acea aptitudine interioară, ci discernământul[36]. În astfel de cazuri, facem alegeri nonmorale dintre acţiunile permise. Grotius se foloseşte de acest argument în confruntarea directă cu aristotelismul. Întrucât moravurile presupun atâtea aspecte complexe, spune el, circumstanţele influenţând mereu situaţiile concrete, se întâmplă că, „între faptul obligatoriu şi faptul interzis, termenul mediu îl constituie faptul permis, care este când mai apropiat de o parte, când de cealaltă. [...] Este de altfel ceea ce spunea Aristotel: «Câteodată e greu de judecat care din cele două căi trebuie să fie aleasă»" (*DIBP*, cartea a doua, XX, III, 1, pp. 565-566). Cei virtuoşi sunt cei care se supun legii atunci când este cazul, nedepăşind limitele permisibilului atunci când intervine discernământul. Morala

36. Aristotel, în *Etica nicomahică*, 1106b 30, p. 55, spune: „Se poate greşi în multe feluri [...], dar există un singur fel de a proceda bine; de aceea, primul lucru este uşor, celălalt dificil: uşor să greşeşti ţinta, greu s-o atingi". Susţinătorii anteriori ai dreptului natural discutau despre posibilitatea unei interpretări a legii care să fie valabilă pentru unele cazuri mai dificile, dându-i denumirea de *epieikeia*, însă nu e sigur că Grotius se referă la acest termen atunci când vorbeşte de discernământ. Vezi Suarez, *De legibus*, II, XVI.

legii şi a acţiunii a lui Grotius nu presupune vreo capacitate cognitivă specială care ar decurge din virtute.

8. Drepturi şi comunitate

Sfântul Toma privea virtuţile prudenţei, temperanţei şi curajului ca stând în legătură cu starea lăuntrică a individului, iar virtutea dreptăţii ca acoperind întreaga arie a relaţiilor interumane (*ST*, Ia, IIae, 66, 4). Până şi relaţiile noastre cu Dumnezeu ţin de această virtute (IIa, IIae, 80, 1)[37]. Luther considera că o lege naturală raţională ar putea orienta doar comportamentul exterior, neavând autoritatea de a se pronunţa asupra vieţii lăuntrice pe care doar religia ne poate ajuta s-o înţelegem. Grotius respinge ambele păreri.

Dugald Stewart notează că, în timp ce dreptatea poate fi lesne înţeleasă ca un set de reguli explicite, adepţii moderni ai dreptului natural tind să trateze în acelaşi fel toate virtuţile, ca susceptibile de a fi definite în termeni de drepturi şi îndatoriri. Pufendorf, spune el, a fost principalul adept al acestei concepţii, Grotius fiind însă cel dintâi. Unul din instrumentele metodologice l-a constituit distincţia sa dintre drepturi perfecte şi imperfecte[38]. Prin forma în care introduce această distincţie, Grotius se dovedeşte a fi într-adevăr original[39]. Comentariul lui Stewart relevă semnificaţia anumitor elemente care intervin în discuţie.

---

37. Îi datorez sesizarea importanţei acestui aspect lui Mahoney, 1987, pp. 247-253.

38. Stewart, 1854, pp. 175-177. El mai arată că Grotius nu a fost foarte minuţios în prezentarea teoriei.

39. Sfântul Toma distinge şi el între virtuţi perfecte şi imperfecte, însă nu se referă la acelaşi lucru ca şi Grotius (*ST*, I, 65, 1). O abordare similară concepţiei lui Grotius ne-o sugerează scrierea lui Seneca, *De beneficiis* (*Despre beneficii*), III, 5-14, în care el se întreabă dacă nerecunoştinţa ar trebui pedepsită. Suarez, în *De legibus*, II, VIII, 11-12, face o distincţie oarecum apropiată de cea a lui Grotius ; în II, IX, 9, el se apropie încă şi mai mult de aceasta în scurta analiză pe care o face preceptelor negative şi pozitive. Felul în care pune problema Grotius este acelaşi şi la Duns Scotus, atunci când abordează chestiunea obligaţiei de a respecta sabatul despre care am amintit în capitolul II, 3, n. 11, chestiune reluată şi de Suarez atunci când discută despre cea de-a treia poruncă (II, XV, 23). Nu am găsit însă vreo altă discuţie asupra îndatoririlor şi obligaţiilor cu această structură în vreo scriere anterioară celor citate.

Un drept, spune Grotius, este „o însuşire morală, aparţinând unei persoane, de a avea sau de a făptui ceva cu îndreptăţire" (*DIBP*, cartea întâi, I, IV, p. 105). Aşa cum ştim, legile ne arată ce este sau nu în acord cu tipul de societate a fiinţelor raţionale pe care cu toţii îl dorim. Într-o primă instanţă, ele fac aceasta într-un mod negativ. Este potrivit legii ceea ce nu-i nedrept, iar nedrept este ceea ce încalcă drepturile (cartea întâi, I, III, 1, p. 104). A-ţi însuşi proprietatea altuia, a nu i-o returna, a nu-ţi ţine cuvântul, a nu-l pedepsi pe cel care încalcă drepturile – toate acestea constituie nedreptăţi fundamentale (prolegomene, 8, p. 84). E lesne de observat că astfel de acte nedrepte, dacă ar avea loc între nişte fiinţe lipsite de cele necesare vieţii şi înclinate spre conflict, ar fi suficient de ruinătoare pentru a face comunitatea imposibilă, nefiind astfel în armonie cu natura umană. Aşadar, pentru Grotius legea stă în legătură cu binele, însă nu e definită în raport cu acesta, ci cu nedreptatea.

Există, în opinia lui Grotius, două tipuri de drepturi – perfecte şi imperfecte. Când individul are deplina calitate morală pentru a avea un drept, spunem că are un drept perfect, care mai este numit drept legal sau drept propriu-zis. Un drept perfect dă naştere la acel tip de lege care le impune oamenilor obligaţii stricte. Aşa cum ne-am putea aştepta, dreptatea are în vedere drepturile perfecte, precum şi obligaţiile pe care acestea le presupun. Violarea drepturilor perfecte constituie o cauză întemeiată pentru războaie şi pentru folosirea unor grade mai reduse de forţă (*DIBP*, cartea a doua, I, I-VII, pp. 219-225; *cf.* cartea întâi, II, I, 4-6, pp. 120-122)[40]. Cel care posedă un astfel de drept poate, în eventualitatea încălcării sale, să se adreseze curţilor de justiţie şi, atunci când e necesar, să se folosească şi de alte mijloace. Dimpotrivă,

40. Nu consider că Grotius ar intenţiona să instituie printr-o definiţie că un drept perfect trebuie apărat chiar folosind forţa. (Grotius nu se arată interesat de astfel de chestiuni, deşi succesorii săi o vor face.) Este un fapt cert, chiar unul demonstrat, că oamenii tind să încalce astfel de drepturi, care adesea oferă securitate doar atunci când sunt protejate prin forţă.
Dreptul de a ucide în apărarea castităţii, spune Grotius (*DIBP*, cartea a doua, I, VII, p. 225), nici nu poate fi pus în discuţie, dar autorul nu afirmă în mod categoric că violul ar fi în contradicţie cu o lege strictă a naturii. Analizând dreptul popoarelor (care nu este inclus în dreptul natural), el pare a fi de partea celor care condamnă violul nu din pricina răului pricinuit victimei, ci pentru că e considerat a fi un act „de patimă brutală" (*DIBP*, cartea a treia, IV, XIX, 1-2, pp. 655-656). Nu aminteşte însă nimic despre ceea ce prevede aici dreptul natural.

un drept imperfect este „aptitudinea" sau demnitatea agentului de a deţine sau a controla ceva. Acest drept nu este asociat obligaţiei propriu-zise, ci acelor virtuţi ale căror acţiuni sunt îndreptate „numai spre binele tuturor", cum ar fi generozitatea şi compasiunea (cartea întâi, I, III-X, 4, pp. 104-109). Grotius nu consideră că aceste drepturi ar fi realmente în vigoare, ci doar sugerează, în pasaje disparate, că ar exista o lege care să le corespundă.

El o numeşte legea sau regula caritătii. Este în acod cu legea unei „caritâţi bine orânduite" ca persoanele nevinovate să fie răsplătite mai intea celor vinovate (*DIBP*, cartea întâi, II, VIII, 10, pp. 139-140). Dacă un ins care se ocupă cu negoţul grâului ar avea cunoştinţă de sosirea unei cantităţi substanţiale de grâu, acea persoană nu ar avea obligaţia strictă de a oferi informaţia unui potenţial cumpărător ; însă, dacă ar face-o, ar fi demnă de laudă, în caz contrar ea acţionând împotriva „legii caritătii" (cartea a doua, XII, IX, 2, p. 377). Legea caritătii nu este o lege propriu-zisă. Locuitorul unei cetăţi asediate, care, prin eventuala sa predare în mâinile inamicului, ar face ca asediul să fie oprit, nu este obligat să se sacrifice, însă „milostenia poate cere de la el şi aceasta". Dacă dreptul propriu-zis nu presupune automat gestul eroic, el este în schimb demn de laudă, neîndeplinirea sa putând fi chiar blamabilă (cartea a doua, XXV, III, 3, p. 587).

Şi în alte locuri Grotius operează distincţia dintre obligatoriu şi laudabil (*DIBP*, cartea întâi, II, I, 3, p. 120), deşi nu o explicitează, cum nu o face nici în cazul celei dintre legile dreptăţii şi o lege a caritătii. Este totuşi de remarcat că oferă legii caritătii un statut egal cu legea dreptăţii. Ele pot fi sesizate de oricine. Nu se afirmă în nici un fel că pentru supunerea faţă de ultima ar fi necesară primirea graţiei, aşa cum este cazul, de pildă, la Calvin. Legile caritătii şi ale dreptăţii circumscriu în cadrul unei comunităţi domeniile care presupun obligaţii constrângătoare şi, respectiv, neconstrângătoare ; ele nu delimitează două împărăţii[41].

---

41. Calvin, în *Institutes*, III, X, 5, interpretează „preceptele iubirii" în legătură cu proprietatea. Graţia este necesară pentru a ne supune acestora, întrucât „cel care doar respectă cerinţele iubirii nu le şi împlineşte, chiar dacă nu scapă nici una din vedere ; ci mai degrabă le împlineşte cel care face aceasta dintr-un autentic sentiment de iubire" (*Institutes*, III, VII, 7), ceea ce, desigur, este cu neputinţă pentru cei care nu se mântuiesc.
Suarez, în *De legibus*, II, XI, 1-5, admite că există o anumită iubire naturală a lui Dumnezeu şi prezintă pe scurt acţiunile care decurg din ea.

Concepţia lui Grotius asupra societăţii este profund influenţată de teoria sa asupra drepturilor. Ele fac parte din natura noastră raţională şi socială şi sunt avute în vedere de Dumnezeu atunci când el porunceşte sau interzice anumite forme de comportament. Prin urmare, ele ne aparţin, indiferent de consecinţele pe care le-ar implica. Prin aceasta, teoria lui Grotius se distinge de viziunile anterioare privitoare la drepturi, care le considerau emanaţii ale legilor. În această accepţiune, prin intermediul legilor se încredinţează oamenilor diferite sarcini sau poziţii sociale care presupun anumite îndatoriri şi, prin urmare, şi dreptul de a face sau de a deţine orice este necesar îndeplinirii acestora. Dacă este vorba despre bine cunoscutele legi naturale, atunci ele vor stabili îndatoriri care privesc nu doar binele comun, ci şi binele fiecăruia. Drepturile, în cazul acesta, ar fi acele calităţi morale atribuite indivizilor din pricina utilităţii acestei atribuiri. Însă Grotius nu le înţelege în felul acesta. El le consideră drept calităţi necesare întemeierii legii, nu derivând ele însele din lege. Ele aparţin fiecăruia în mod personal, înainte şi independent de apartenenţa noastră la vreo comunitate.

Întrucât drepturile sunt proprietatea noastră, putem renunţa la ele sau le putem schimba pentru altele. Orice explicaţie am da acestei capacităţi de înstrăinare, nu vom putea privi drepturile decât cel mult ca pe o sabie cu două tăişuri[42]. Ele nu oferă nici o garanţie împotriva sclaviei personale sau autorităţii guvernamentale. Întocmai cum „fiecărui om îi este îngăduit să se vândă ca sclav cuiva", şi unei comunităţi i-ar putea fi îngăduit acest lucru. O comunitate, ca şi un individ pot prefera sclavia în locul pieirii (*DIBP*, cartea întâi, III, VIII, 1-3, pp. 162-164). Astfel, nu rezultă de nicăieri că autoritatea politică apare ca urmare a acordului. Ea poate să se nască la fel de bine dintr-o luptă câştigată, ca şi din îndoielile justificate ale comunităţii privitoare la capacitatea de a se autoguverna sau din transferul de la un conducător la altul. Pe lângă acestea, nu toate legile sunt în beneficiul celor guvernaţi. O bună parte a lor este în folosul celui care conduce, iar oamenilor nu le rămâne altceva de făcut decât să îndure. Poporul trebuie să se supună, indiferent dacă regele guvernează bine sau nu (cartea întâi, III, VIII, 8-15; III, IX, 1-2, pp. 165-170). Ceea ce vrea să sugereze Grotius este că scopul principal este de a trăi într-o societate şi că, pentru ca acest lucru să fie posibil, individul trebuie să fie pregătit să plătească un preţ destul de mare.

42. Asupra acestui punct, vezi în special Tuck, 1979, pp. 77-81.

Se obişnuieşte să se spună că Grotius este unul dintre fondatorii individualismului. Concepţia sa privind drepturile poate – sau nu – să fie una în întregime inovatoare[43]. Însă datorită lui ideea de drepturi – înţelese ca atribute naturale ale indivizilor – a ajuns să ocupe un loc de seamă în gândirea modernă europeană. De asemenea, Grotius face din dreptul individului de a-şi urmări binele propriu un fundament solid al societăţii. Cu toate acestea, viaţa în societate rămâne la fel de importantă. Putem începe fiecare cu propriile noastre drepturi şi dorinţă de autoconservare pentru a le vedea respectate[44]. Însă, în final, dorim să trăim împreună. Legile ne reflectă drepturile pentru a ne da posibilitatea de a forma comunităţi. Dorim să trăim în societate, aceasta fiind un scop în sine. Legile naturale includ legea caritătii. Ele nu se bazează doar pe utilitate, deşi o presupun (*DIBP*, prolegomene, 16, pp. 86-87). Sunt atât de adânc înrădăcinate în natura oamenilor ca fiinţe raţionale sociabile – create astfel de Dumnezeu –, încât a le nesocoti ar echivala cu o anulare de sine. Contrar celor spuse de Carneade, nu cei care se supun legilor naturale sunt nebuni, ci aceia care le ignoră, văzându-şi doar de propriile interese. Grotius este departe de a ignora importanţa pe care o prezintă pentru oameni viaţa în comunitate. Ceea ce-l preocupă în mod deosebit este tocmai dificultatea de a face acest lucru. O dată cu 1914, istoria ne-a dovedit că încă nu am găsit modalităţi de a o uşura.

43. Vezi Tuck, 1979. Villey, 1957, susţine că gânditorii nominalişti, negând că există altceva în afara lucrurilor particulare, au considerat că drepturile individuale ar fi inerente indivizilor, legile nefiind nimic mai mult decât enunţări rezumative ale drepturilor existente. Poziţia sa e criticată în Tierney, 1988, unde găsim numeroase referinţe; vezi, de asemenea, discuţia lui Tierney asupra lui Tuck, în Tierney, 1983, 1989. Kobusch, 1993, pp. 31-37, prezintă o scurtă recapitulare.

44. Ca atâţia alţii, Grotius ignoră faptul că „începem" ca nou-născuţi.

CAPITOLUL V

Consecinţele teoriei lui Grotius – Hobbes

Grotius a transferat juriştilor şi filosofilor competenţa de a interpreta dreptul natural, competenţă ce aparţinuse până atunci teologilor preocupaţi de morală, cărora le-o atribuise Suarez. Numeroşi gânditori protestanţi interesaţi de etică şi de fundamentele politicii au împrumutat vocabularul lui Grotius referitor la dreptul natural, încercând în acelaşi timp să-l detaşeze de doctrinele specifice confesiunilor religioase, fie ele protestante sau catolice. Într-o accepţiune mai largă, ei sunt discipoli ai lui Grotius, unii dintre ei acceptând mai mult din teoria maestrului decât alţii. Firește, au existat şi unii comentatori şi interpreţi care s-au limitat la a explica concepţia lui Grotius şi a pleda în favoarea ei. Totuşi, discipolii care au contat au mers mai departe de atât.

În capitolul de faţă, ca şi în cel care urmează, voi avea în vedere doi teoreticieni protestanţi ai dreptului natural care au dus concepţia lui Grotius până la ultimele sale consecinţe, dacă nu au şi depăşit-o: Thomas Hobbes şi criticul său, Richard Cumberland. Deşi amândoi erau autori foarte cunoscuţi, nici unul nu a întemeiat o şcoală. În măsura în care a existat, dincolo de părerile comentatorilor, o ortodoxie grotiană, ea s-a originat în poziţia elaborată de Samuel Pufendorf, pe care o voi aborda în capitolul VII. Abătându-se în unele privinţe de la teoria lui Grotius, Pufendorf a ocolit poziţiile extreme – atât pe cea a lui Hobbes, cât şi pe cea a lui Cumberland. În practică a fost acuzat de oportunism politic, iar în teorie de eclectism, devenind totuşi cel mai studiat teoretician al dreptului natural dintre toţi discipolii lui Grotius. Hobbes şi Cumberland au pus bazele unor concepţii ale căror variante ulterioare constituie încă şi astăzi opţiuni posibile pentru noi. Concepţia lui Pufendorf a rămas însă fără ecouri.

Este totuşi necesar să le cunoaştem pe toate trei pentru a înţelege numeroasele consecinţe pe care le-a avut în secolul al XVII-lea provocarea lansată de Grotius.

1. Dorinţă şi conflict

În 1676, Samuel Rachel, un jurist german, a publicat un tratat asupra dreptului natural şi a celui al popoarelor în care a răspuns pe şaptesprezece pagini la obiecţiile aduse de Grotius lui Aristotel pe tema virtuţii. Deşi extrem de critic la adresa teoriei lui Grotius, autorul a recunoscut deplina consideraţie pe care o avea pentru el. Nu şi-a putut însă ascunde dezaprobarea când a fost vorba de următorul său adversar. „Îi vom acorda lui Thomas Hobbes ultimul loc", afirmă Rachel, „pentru că murdăria cade întotdeauna cel mai jos. [...] Niciodată [...] n am întâlnit un scriitor care să înfăţişeze lumii păreri atât de stupide şi de ticăloase". Excesul nu era neobişnuit pentru criticii lui Hobbes, după cum nu era nici acuzaţia lui Rachel că acesta şi-ar fi pus în mod deliberat talentul în slujba justificării ateismului, tiraniei şi „a oricărei ticăloşii"[1].

Cărţile lui Hobbes erau larg răspândite, acesta având discipoli şi admiratori încă din timpul vieţii[2]. Însă cei care, asemeni lui Pufendorf, au adoptat elemente ale teoriei sale au făcut totuşi eforturi de a se distanţa de el; adversarii săi erau mai numeroşi şi, de departe, mai puternici decât susţinătorii. Concepţiile lui Hobbes nu erau doar şocante pentru anumite sensibilităţi. Ele au declanşat o ură şi o teamă ce aveau să se menţină printre cei mai cunoscuţi gânditori ai epocii. Pornind de la o problemă a cărei existenţă era recunoscută de toată lumea, el ajungea la concluzii pe care puţini erau dispuşi să le accepte şi care se întemeiau pe argumente greu de respins. Au fost mulţi cei ce au încercat să descopere deficienţe majore în teoria sa; iar controversele nu s-au încheiat. Nici un alt filosof al moralei din secolul al XVII-lea

1. Rachel, pp. 71-75.
2. Vezi Bowle, 1951, şi Mintz, 1969, pentru reacţiile negative. Vezi Skinner, 1965-1966, 1972, şi Jacoby, în King, 1993, vol. I, pentru reacţii pozitive. Hobbes şi-a dobândit încă de timpuriu reputaţia de renumit om de ştiinţă; lucrările sale asupra moralei, politicii şi religiei au fost cele care l-au făcut atât de controversat. Vezi Malcolm, „Hobbes and the Royal Society", în Rogers şi Ryan, 1988.

nu a provocat într-o asemenea măsură comentarii, apologii, critici şi reformulări creative[3].

Ca şi Grotius, Hobbes a scris despre problema războiului şi a păcii. Interesul său era însă centrat mai degrabă pe tema conflictului civil decât a celui internaţional. A trăit pe timpul devastatorului război civil din Anglia, experimentând personal multe dintre consecinţele sale. O declaraţie târzie arată cât de mult i-a influenţat gândirea acest lucru :

> Utilitatea filosofiei morale şi politice trebuie apreciată având în vedere nu atât avantajele pe care le oferă cunoaşterea acestor ştiinţe, cât nenorocirile care decurg din necunoaşterea lor. Ei bine, toate aceste nenorociri care pot fi evitate prin perspicacitatea omenească iau naştere ca urmare a războiului, dar, mai presus de toate, a războiului civil. [...] Cauza [...] războiului civil este aceea că oamenii nu cunosc nici cauzele războiului, nici pe cele ale păcii, aflându-se doar câţiva în toată lumea care să fi învăţat acele îndatoriri care contribuie la unitatea şi pacea dintre oameni, ceea ce e totuna cu a spune că ei au învăţat îndeajuns regulile vieţii în comunitate. Aşadar, cunoaşterea acestor reguli este totuna cu filosofia morală (*De corpore*, 1, 7).

Pentru Hobbes, filosofia înseamnă descoperirea raţională a relaţiilor dintre cauze şi efecte „în scopul de a putea produce [...] efecte de genul celor pe care le presupune viaţa omenească" (*Leviathan*, XLVI, 1)[4]. Iar ceea ce pretindem, înainte de toate, este pacea. Scopul filosofiei morale este acela de a ne ajuta să evităm dezintegrarea societăţii care ar putea fi provocată de tensiunile produse de natura umană[5].

---

3. Interesul faţă de Hobbes ca sursă a ideilor pozitive în domeniul filosofiei morale este, în mare parte, un demers specific secolului XX. Vezi Sacksteder, 1982, şi Curley, 1990, pentru bibliografie, şi King, 1993, pentru reeditări ale unei cuprinzătoare selecţii de articole publicate între 1922 şi 1988.
4. Pentru a facilita referinţele la *Leviathan*, voi folosi numerotarea paragrafelor pe care o inserează Curley la fiecare capitol, deşi ea nu apare la Hobbes.
5. Consider că problema, des abordată, a modului în care am putea depăşi, în concepţia lui Hobbes, starea naturală nu reprezintă adevărata sa preocupare. Aşa cum indică paragraful pe care tocmai l-am citat, Hobbes este de părere că menirea filosofiei morale e de a ne ajuta să evităm întoarcerea la starea naturală. El se adresează acelor oameni care trăiesc deja într-o societate, şi încă într-una suverană. În caz contrar, i-ar fi fost destul de dificil să-şi scrie cărţile - într-un limbaj convenţional şi care nu derivă din natură - în scopul de a ne avertiza asupra costurilor disoluţiei societăţii, indicându-ne în acelaşi timp mijloacele de a o preveni. Filosofia morală oferă individului reguli prin care să evite pericolul şi moartea (*Leviathan*, XXX, 21). Societăţii îi oferă reguli prin care poate fi evitată anarhia (*Leviathan*, XXXI, 1).

Întrucât consideră că războiul este cauzat de ignoranţă, Hobbes vorbeşte mai mult decât Grotius despre cauzele conflictului uman. În centrul analizei sale stă concepţia privitoare la pasiuni şi dorinţe. Psihologia sa e în strânsă legătură cu fizica. Cea mai bună cale de a înţelege lumea fizică este de a o concepe ca fiind alcătuită doar din atomi indivizibili, care se mişcă prin spaţiu. Persoanele individuale trebuie înţelese ca fiind compuse din grupuri de atomi care se mişcă în mod compact. Ne menţinem în viaţă atât timp cât anumite mişcări (e vorba de mişcări vitale) continuă în interiorul ansamblului care este corpul nostru. Hobbes defineşte dorinţa şi aversiunea în termenii unor mişcări minimale – „tendinţe" – ale atomilor din care suntem alcătuiţi. Atunci când suntem mişcaţi spre un obiect perceput sau imaginat, spunem că îl dorim, în cazul aversiunii fiind invers ; despre ceea ce nu trezeşte în noi nici o dorinţă sau aversiune spunem că este vrednic de dispreţ. Când suntem mişcaţi spre un lucru, spunem despre acesta că este „bun". Astfel că noi nu dorim ceva întrucât îl considerăm a fi bun. Îl apreciem ca fiind bun doar pentru că gândul la el ne determină să acţionăm pentru a-l obţine (*Leviathan*, VI).

Dorinţa şi aversiunea sunt, în felul acesta, în legătură directă cu mişcarea care constituie viaţa. Prin urmare, Hobbes nu este de părere că filosofia morală are ca obiectiv căutarea binelui suprem sau a vreunui scop final al oamenilor. Depăşindu-l pe Grotius, care pune pur şi simplu această chestiune între paranteze, Hobbes declară în mod categoric : „Ceea ce se numea, în cărţile vechilor filosofi ai moralei, *Finis ultimis* (scopul ultim) sau *Summum bonum* (cel mai mare bine) nu există" (*Leviathan*, XI, 1)[6]. Descrierea de către Toma din Aquino a condiţiei pe care am dobândi-o dacă am atinge binele suprem demonstrează de ce Hobbes nu utilizează acest concept. Pentru Toma din Aquino, aşa cum aminteam, noi suntem făcuţi de Dumnezeu să ne găsim binele doar în el. Numai ignoranţa ne face să credem că ne dorim şi alte bunuri, cum ar fi cele pământeşti, deşi nu ne simţim împliniţi atunci când le obţinem. „Omul nu poate fi pe deplin fericit", spune Toma din Aquino, „atâta vreme cât îi rămâne ceva de dorit şi de căutat" (*ST*, Ia, IIae, 3, 8). O dată ce-l cunoaştem pe Dumnezeu, nu ne mai rămâne nimic de dorit. Pentru Hobbes însă, absenţa dorinţei înseamnă absenţa mişcării, ceea ce e totuna cu moartea. Fericirea

6. Din acest motiv, printre altele, Hobbes nu este un epicureic, aşa cum au încercat să-l caracterizeze unii dintre adversarii săi, de vreme ce epicureismul este legat de căutarea binelui suprem.

constă mai degrabă în căutarea şi obţinerea a ceea ce se întâmplă să dorim, „întrucât atâta vreme cât trăim pe pământ nu există nimic de genul unei linişti permanente a sufletului; deoarece viaţa însăşi nu e decât mişcare perpetuă" (*Leviathan*, VI, 58).

Dorinţele, în accepţiunea lui Hobbes, ne împiedică nu numai să avem un scop final, dar şi să avem, în mod firesc, scopuri comune sau armonioase. Propunând psihologia care produce această concluzie, Hobbes respinge teoria stoică a dorinţei şi pasiunii. Potrivit lui Plutarh, stoicii susţineau că „pasiunea nu diferă de raţiune. [...] Căci pofta şi mânia, frica şi toate lucrurile de felul acesta nu sunt decât opinii şi judecăţi eronate" (Long/Sedley, p. 412). Când considerăm că ceva e bun, oricât de confuzi sau încurcaţi am fi, acel gând constituie un impuls de a încerca să obţinem respectivul lucru. Stoicii, comentează Stobaeus, afirmă că „toate impulsurile sunt acte de aprobare, impulsurile practice având, de asemenea, forţă motrice. [...] Propoziţiile sunt obiectele asentimentului, însă impulsurile sunt îndreptate spre predicate, care sunt conţinute, într-un anumit sens, în propoziţii" (Long/Sedley, p. 197). A concepe că ceva are predicatul „bun" înseamnă a avea un impuls în direcţia acelui lucru. Prin urmare, în concepţia stoicilor, ne dorim ceea ce considerăm a fi bun tocmai pentru că îl considerăm bun.

Totuşi, pentru Hobbes dorinţele nu sunt propoziţionale în sensul în care le-au gândit stoicii. Ele sunt compuşi ai mişcării de apropiere sau de îndepărtare de ceva – dorinţă sau aversiune – cu gândul care cauzează asemenea mişcări. Tendinţa, care este partea activă a dorinţei sau aversiunii, nu este acelaşi lucru cu gândul despre obiect. Definiţiile date de Hobbes dorinţelor şi aversiunilor arată cum cuvintele noastre asamblează ideile pe care le extragem din experienţa legăturilor cauzale obişnuite dintre mişcări şi gândurile care le cauzează. Dorinţa cauzată de opinia că vei obţine ce doreşti e numită „speranţă"; aversiunea împreună cu „opinia *suferinţei* pe care o provoacă obiectul" înseamnă frică; „lăcomia" este „dorinţa de bogăţii" (*Leviathan*, VI, 14, 16, 23). Acelaşi gând poate da naştere dorinţei sau aversiunii la unii oameni, dar nu şi la alţii sau poate să facă acest lucru la aceeaşi persoană în anumite momente, şi nu în altele. Calitatea de a fi propoziţionale, pe care Hobbes o încorporează în definiţiile sale, nu ar trebui să ne facă să scăpăm din vedere tocmai ideea de bază a teoriei, şi anume că dorinţele reprezintă forţe cauzale. Ele apar ca urmare a interacţiunii dintre corpul nostru şi lanţurile cauzale care îşi au originea în afara lui şi sunt cele care ne determină propriu-zis fiecare mişcare.

Stoicii considerau că lumea este locuită de zeităţi raţionale, fiind, prin urmare, orientată spre ordine. Dacă dorinţele noastre ar reda cu precizie lumea şi lucrurile din ea, am putea trăi în armonie, descoperind binele suprem, pe care l-am putea împărtăşi cu alţi oameni care gândesc la fel ca noi. Hobbes nu era de această părere. Legile fizice, cum ar fi cele descoperite de Galilei, nu demonstrau existenţa unei ordini raţionale de tipul celei concepute de oameni. De vreme ce dorinţele noastre nu sunt decât manifestări ale lumii fizice, nu avem nici un motiv să presupunem că doi oameni ar dori sau ar respinge în mod natural aceleaşi lucruri. Nu există vreo „lege universală a Binelui şi Răului care să rezulte din natura însăşi a lucrurilor". Legile prin care putem evita războiul civil pot veni doar dintr-o altă sursă (*Leviathan*, VI, 1-7).

Enumerând motivele care ne determină să trăim împreună, Hobbes nu numai că se îndepărtează de Aristotel ; el duce teoria lui Grotius până la ultimele consecinţe. Respinge ideea unei sociabilităţi naturale : nu suntem fiinţe sociale „de la natură", nu avem nici o dorinţă naturală de a trăi împreună şi nu căutăm societatea din iubire pentru ceilalţi. „Prin urmare, nu căutăm în mod natural societatea de dragul ei, ci pentru a putea obţine de pe urma ei onoruri şi câştiguri ; pe acestea le dorim mai întâi, şi nu doar în al doilea rând" (*De cive*, I, 2)[7]. Deşi interesul propriu ne determină în acest fel să întemeiem societatea, tot el este cel care ne provoacă imense dificultăţi în a o menţine. Egoismul pare să fie, de fapt, principalul şi probabil unicul motiv omenesc operant.

Afirmaţiile lui Hobbes cu privire la gradul de egoism pe care îl au oamenii diferă totuşi, la fel stând cazul şi cu interpretările date teoriei sale. În unele locuri, el afirmă ceea ce pare să fie adevăratul egoism. Astfel, el spune că „tot ce este făcut de bunăvoie de cineva este făcut în vederea unui bine pe care acela îl doreşte" şi că, „în ceea ce priveşte actele voluntare ale fiecărui om, scopul lor este un anume *bine pentru sine*" (*De cive* II, 8 ; *cf.* VI, 11 ; *Leviathan*, XIV, 8). Din moment ce pentru Hobbes a spune că un lucru este bun înseamnă doar că cineva îl doreşte, unii exegeţi au făcut justa observaţie că afirmaţii de tipul

7. Într-o notă, Hobbes admite starea de neajutorare specifică vârstei copilăriei, însă nu pentru a recunoaşte importanţa ajutorului matern şi familial, ci pentru a arăta că „toţi oamenii, întrucât trec prin stadiul de copilărie, sunt născuţi inapţi pentru societate". Dacă devenim sociabili, aceasta se datorează educaţiei. Adevărata noastră natură este - contrar viziunii aristotelice - cea care ne este dată prin naştere, iar nu cea pe care ne-o formăm mai târziu.

acesta nu ne spun nimic despre ce anume doreşte individul şi, prin urmare, consideră a fi bun. Ei se opresc apoi asupra remarcelor hobbesiene care par a lăsa să se înţeleagă că uneori vrem să acţionăm în beneficiul altora. Într-una dintre cele mai revoltătoare analize, Hobbes susţine că acţionăm în mod caritabil pentru a ne arăta propria putere (*Elements*, I, 9, 17). Acest lucru ar putea fi - cum a şi fost considerat multă vreme - o demascare cinică a oricărei pretenţii că oamenii ar acţiona în mod dezinteresat. Însă pasajul poate fi înţeles şi ca o afirmare a faptului că suntem într-adevăr preocupaţi de soarta celor pe care-i ajutăm atunci când ne manifestăm puterea. E adevărat că în acest pasaj Hobbes pare să restrângă aria acestui interes la copiii şi slujitorii cuiva[8]. În alt loc însă, el vede dorinţele altruiste ca aparţinând firii noastre, printre acestea bunăvoinţa sau caritatea - definite ca „dorinţa binelui pentru un altul" - şi bunătatea sau „iubirea oamenilor faţă de societate" (*Leviathan*, VI, 22, 30).

Teza egoismului omenesc universal se dovedeşte astfel a fi mai puţin atotstăpânitoare în teoria lui Hobbes decât au văzut-o criticii săi. Ceea ce se poate dovedi important pentru explicaţia pe care o dă propensiunii către conflict sunt câteva aversiuni şi dorinţe dominante, pe care el consideră că le simţim cu toţii, în ciuda diferenţierii constituţiei noastre fizice. Ne temem de moarte, pe care încercăm să o evităm mai presus de toate; căutăm prestigiul sau dobândirea superiorităţii în faţa altora. Aceste scopuri, alături de anumite împrejurări, constituie un motiv suficient pentru a ne afla într-un puternic conflict cu ceilalţi, pe care totuşi îi găsim folositori.

Condiţia noastră este următoarea: lăsând deoparte modalităţile prin care ne putem manifesta puterea asupra celorlalţi şi pe care doar societatea ni le pune la îndemână, suntem în mod natural aproximativ egali unii cu alţii (*Leviathan*, XIII, 1-3). Oricine poate ucide pe oricine, fiecare este vulnerabil atunci când doarme. Mânat, probabil, de o dorinţă puternică de securitate, fiecare dintre noi vrea să le fie superior tuturor celorlalţi. Prin urmare, nici un fel de bunăstare materială nu ar putea pune capăt dorinţei noastre permanente de a avea un avantaj

8. La fel şi în cazul pasajului referitor la milă, în *Elements*, 9, 10, în care se admite că suntem afectaţi de nenorocirea altora, însă în care se explică că acest lucru rezultă din teama că un astfel de ghinion ni s-ar putea întâmpla şi nouă. Pentru o înţelegere diferită a lui Hobbes, vezi Sorell, 1986, pp. 97-98, iar pentru o trecere în revistă a discuţiei, vezi Curley, 1990, pp. 171-175.

asupra celorlalţi. Putem vedea cum unii oameni îi înrobesc şi îi ucid pe alţii, dar nu putem şti cine reprezintă o ameninţare pentru noi şi cine nu. Suntem aşadar îndreptăţiţi să ne temem în mod constant de oricine. De aceea, noi încercăm să ne protejăm sporindu-ne neîncetat puterea, ştiind prea bine că toţi se află în aceeaşi stare de spirit. Consecinţa este celebrul război al tuturor împotriva tuturor. În starea naturală, condiţie în care nu ne aflăm sub nici un guvernământ, avem fiecare motive întemeiate de a fi gata de război în orice moment. Chiar dacă nu ne luptăm propriu-zis, frica reciprocă anulează orice formă de cooperare. Ne aflăm astfel într-o situaţie mult mai rea decât aceea în care am fi dacă am putea să avem, într-o oarecare măsură, încredere unii în alţii[9]. Părem însă incapabili de a găsi un motiv care să ne determine să acţionăm astfel.

Pentru Hobbes, legile naturale ne arată – ca şi în viziunea lui Grotius – modul prin care putem scăpa de sau, mai bine spus, evita această stare nefericită. Este surprinzător că, deşi descrierea pe care o face Hobbes naturii umane şi efectelor pe care le are asupra celorlalţi rivalizează, prin pesimismul său nedisimulat, cu imaginile sumbre înfăţişate de Sfântul Augustin, Luther sau Calvin, el nu le împărtăşeşte totuşi opiniile[10]. Pentru Hobbes, lumea în care trăim nu e una „căzută". El refuză în mod făţiş să afirme că natura noastră este păcătoasă (*Leviathan*, XIII, 10). Oferă pur şi simplu o explicaţie ştiinţifică a factorilor care dau naştere unei probleme pe care trebuie să învăţăm cum să o rezolvăm. Aceasta e chiar problematica lui Grotius, împinsă până la ultimele sale consecinţe.

2. De la psihologie la morală

Cuvintele, în accepţiunea lui Hobbes, sunt în mare parte invenţii ale oamenilor, puse în slujba scopurilor lor. Singurele excepţii le constituie anumite nume de animale, pe care Dumnezeu i le-a spus lui Adam,

9. Structura argumentului lui Hobbes, prin care acesta demonstrează inevitabilitatea unei stări naturale reciproc distructive, este adesea explicată astăzi în termenii analizei matematice a strategiilor în cazul conflictelor de interese. Curley, 1990, pp. 178-187, analizează şi evaluează aceste lecturi. Vezi, de asemenea, Gauthier, 1969, Kavka, 1986, şi Hampton, 1986.

10. Vezi, de exemplu, Sfântul Augustin, *De civitate Dei*, XIX, 4; Luther, în *Selections*, coord. Dillenberger, pp. 139-140; Calvin, *Institutes*, III, IX, 1.

arătându-i în felul acesta cum să inventeze altele noi atunci când era nevoie (*Leviathan*, IV, 1). Ne folosim de cuvinte pentru a produce, pe cale deductivă, o cunoaştere ştiinţifică certă. În lipsa lor am avea, în cel mai bun caz, opinii întemeiate exclusiv pe experienţă (V). Iar de cunoaşterea ştiinţifică avem nevoie pentru a evita starea naturală. Raţiunea nu are scopuri proprii. „Gândurile sunt faţă de dorinţe asemeni unor iscoade şi spioni, care o iau înainte şi descoperă drumul către lucrurile dorite." Gândurile necălăuzite de dorinţe rămân întâmplătoare şi incoerente. Contemplaţia pură nu îşi găseşte locul în psihologia hobbesiană. Pentru el, raţiunea este în întregime practică (VIII, 16). Asemeni lui Grotius, Hobbes se opune scepticismului nu datorită unui interes strict epistemologic, ci întrucât viaţa noastră depinde de înfrângerea lui[11]. Atunci, cum defineşte el conceptele-cheie implicate de legile naturale, în aşa fel încât să poată deduce o ştiinţă practică?

Am arătat deja că termenii „bine"şi „rău" sunt definiţi iniţial din perspectiva dorinţelor pe care le are fiecare. Un conţinut comun pentru aceşti termeni poate exista doar sub un guvernământ în care un set unic de dorinţe, promulgat de suveran, se substituie dorinţelor divergente ale supuşilor, reprezentând modelul a ceea ce este bun sau rău (*De cive*, prefaţă; *Leviathan*, VI, 7). Ceilalţi termeni sunt explicaţi mai detaliat în capitolul al XIV-lea din *Leviathan*; însă, pentru a urma firul expunerii lui Hobbes, trebuie să revenim asupra concepţiei sale deterministe, una dintre doctrinele care s-au dovedit cel mai greu de acceptat pentru cititorii săi.

De vreme ce sufletele, pentru Hobbes, nu sunt altceva decât particule minuscule de materie, ele se supun determinismului în aceeaşi măsură în care o fac şi corpurile. Efectele ciocnirii particulelor exterioare de corpul nostru diferă în forţă şi, prin urmare, la fel se întâmplă şi cu pasiunile; însă, asemeni mişcărilor mecanice opuse una alteia, ele îşi pot modifica sau anula reciproc forţele. Într-o situaţie complexă, ne vom simţi împinşi în numeroase direcţii. Conflictul dintre dorinţe şi aversiuni constituit astfel este ceea ce numim „deliberare", iar rezultatul său - apetitul ultim, cel care determină în mod eficient corpul să se comporte într-un anumit fel sau, aşa cum spunem noi, îl determină

11. Pentru Hobbes şi problema scepticismului, vezi Tuck, 1988 şi 1993, pp. 284-298. Skinner, 1990, argumentează destul de convingător că Hobbes apără certitudinea unei ştiinţe a moralei nu împotriva scepticismului cartesian, ci împotriva tipurilor de argumente predate şi utilizate de cei care se ocupă cu retorica şi care par să elimine posibilitatea de a ajunge la decizii ferme privitoare la ceea ce trebuie considerat virtuos sau vicios.

să acţioneze – este actul de voinţă (*Leviathan*, VI, 49). Dacă voinţa este determinată de un bine aparent, atunci actul este spontan, iar un act spontan care rezultă dintr-o deliberare este un act voluntar. Dacă voinţa este determinată de frică, nu vom numi acel act spontan, deşi actele săvârşite din frică şi cele săvârşite din speranţă sunt ambele determinate după aceeaşi schemă generală (*Works*, IV, 242-243). Descrierea pe care Hobbes o face acţiunii umane este prin urmare în întregime naturalistă. Putem să explicăm cauzele acţiunilor noastre prin gânduri şi dorinţe, fără a cunoaşte constituţia lor ultimă. Însă aceste cauze „sufleteşti" sunt ele însele mişcări, aşa încât psihologia nu are nevoie, în cele din urmă, de noţiuni explicative care nu îi sunt necesare şi fizicii.

Hobbes prezintă fără echivoc implicaţiile poziţiei sale. Ceea ce face ca o acţiune să fie necesară şi o determină „este suma tuturor lucrurilor, care, existând în momentul de faţă, conduc şi contribuie la producerea viitoare a acelei acţiuni, în aşa fel încât dacă un singur lucru dintre acestea ar lipsi în prezent, efectul nu s-ar mai putea produce". Toţi aceşti factori determinanţi au fost la rândul lor determinaţi de stările anterioare ale lumii (*Works*, IV, 246). În felul acesta, putem vorbi cu temei de libertate de acţiune, dacă prin aceasta înţelegem doar lipsa oricărui obstacol exterior propriului corp care să stea în calea voinţei cuiva (*Leviathan*, XIV, 2). Nu are sens să spunem că voinţa însăşi ar fi liberă. „Îmi recunosc *libertatea*", afirmă plin de miez Hobbes, „de a *putea* acţiona dacă *vreau*; însă a spune pot să *vreau* dacă *vreau* mi se pare a fi un discurs absurd" (*Works*, IV, 240).

Din această terminologie deterministă, Hobbes derivă restul vocabularului referitor la morală. Cuvântul-cheie este necesitatea. Într-o afirmare deosebit de fermă a concepţiei sale, el spune că fugim cu toţii de ceea ce considerăm a fi cel mai de seamă rău, şi anume moartea, „dintr-un anumit impuls natural, care nu este mai mic decât cel al unei pietre în cădere" (*De cive*, 1, 7). Dacă ar fi să luăm cele spuse aici în mod literal – căci în unele locuri el abordează problema diferit –, ar reieşi că actele prin care preîntâmpinăm moartea sunt acte pe care pur şi simplu trebuie să le vrem, iar dacă suntem liberi, să le facem. Fiecare dintre noi încearcă să imagineze modalităţi de a evita moartea. În starea naturală, dreapta raţiune este orice raţionament pe care agentul îl consideră drept (*De cive*, I, 10 şi n.)[12]. Oricare ar fi lucrurile pe care

12. Nu există nimic de felul „dreptei raţiuni", susţine Hobbes, dacă aceasta semnifică o facultate infailibilă (*De cive*, II, 1 n.; *Leviathan*, V, 3). Înainte să existe un suveran care să stabilească un etalon comun, trebuie ca fiecare să gândească în nume propriu. Vezi de asemenea *Works*, coord. Molesworth, V, 194.

raţiunea mi le-ar arăta că trebuie să le am, ele înseamnă ceva la care am dreptul. Astfel, „dreptul natural" este, afirmă Hobbes, propria libertate de a acţiona aşa cum vrem, folosindu-ne puterea în scopul autoconservării (*Leviathan*, XIV, 1).

În starea naturală, fiecare are dreptul la orice, astfel că nimeni nu acţionează în mod greşit, indiferent de ceea ce ar face în scopul autoconservării. Prin urmare, în starea naturală războiul nu este nedrept. Cu toate acestea, putem vedea că în această condiţie viaţa ne este ameninţată; şi este propriu-zis imposibil să vrem să înfruntăm o astfel de ameninţare vădită la adresa vieţii noastre[13]. În opinia lui Hobbes, aceasta e totuna cu a spune că există o lege naturală care ne „interzice" să facem ceva ce ne-ar putea ameninţa viaţa. De vreme ce suntem determinaţi să facem orice e necesar pentru a ne apăra pe noi înşine, ne vedem obligaţi să căutăm pacea. Aceasta înseamnă că recunoaşterea ameninţării ce vine din partea celorlalţi în starea naturală ne va determina să dorim pacea; iar dacă pacea nu poate fi obţinută, ne va determina să ne folosim toate puterile pentru a ne menţine în viaţă. „Caută pacea" este, prin urmare, prima componentă a legii naturale, iar a doua sună astfel: „Dacă pacea nu poate fi obţinută, fă ceea ce trebuie să faci pentru a te menţine în viaţă". Legile normative reflectă necesităţi psihologice.

Cum poate să fie atinsă pacea? Renunţând la dreptul meu asupra tuturor lucrurilor. Ce poate să însemne aceasta? Un singur lucru: recunoscând că pacea îmi este necesară, voi renunţa la dorinţa mea copleşitoare de putere şi de glorie nelimitate şi la tot ceea ce doream anterior. Voi admite să doresc doar atât cât îmi îngăduie să coexist cu cei care au, la rândul lor, un set limitat de dorinţe. Însă această dorinţă va fi realmente voinţa sau apetitul meu ultim eficient *doar dacă* voi avea certitudinea că şi ceilalţi vor face la fel. Când se întâmplă aceasta, se presupune că „renunţ la dreptul meu" asupra tuturor lucrurilor. Aceasta înseamnă că încetez să-mi folosesc libertatea pentru a-i împiedica pe alţii să obţină ceea ce-şi doresc.

Hobbes este de părere că pot renunţa la dreptul meu fie încetând pur şi simplu să am dorinţe nelimitate, fie adăugând acestei autolimitări

13. Acest paragraf, alături de următoarele două, este extras din *Leviathan*, XIV. Interpretarea mea este una deschisă, aşa cum e cazul oricărei abordări cu privire la aceste probleme puse de Hobbes. Ea se vrea o lectură care include determinismul şi naturalismul accentuat al poziţiei hobbesiene. Nu intenţionez să demonstrez că interpretarea mea ar fi în acord cu tot ceea ce a scris Hobbes sau că ar putea fi considerată în întregime consistentă şi satisfăcătoare.

dorinţa ca altcineva să beneficieze de pe urma ei. De fapt, o dată ce îmi limitez dorinţele, se poate spune că sunt obligat să nu mă amestec în întrebuinţarea ce se dă dreptului la care am renunţat - sau că nu se cuvine sau că am datoria să nu mă amestec. Prin urmare, nu există, spune Hobbes „nici o obligaţie asupra cuiva care să nu fi luat naştere dintr-un act al propriei sale voinţe" (*Leviathan*, XXI, 10). Faptul de a fi obligat sau îndatorat rezultă din convingerea că autolimitarea care mă obligă faţă de alţii (fie ei indivizi determinaţi sau nu) va fi în avantajul meu. Există, de asemenea, limite şi pentru ceea ce mă oblig să fac ca urmare a acestui lucru. Nu pot în nici un fel, spre exemplu, să renunţ la dreptul de a mă apăra împotriva unei ameninţări clare cu moartea[14]. Acesta e singurul drept inalienabil, întrucât nu pot dori să renunţ la viaţă. Toate celelalte drepturi care mi se cuvin pot fi cedate[15].

Suarez distingea între forţa coercitivă a legii, cea care justifică pretenţia ei la supunerea noastră, şi motivele care ne-ar determina să ne supunem. Grotius se referea la necesitatea morală inerentă anumitor acte ca fiind ceea ce explică de ce Dumnezeu le porunceşte, însă nu insista asupra motivaţiei. Descrierea de către Hobbes a forţei coercitive sau a necesităţii morale anulează orice distincţie între justificarea şi motivaţia obligaţiei. Necesitatea supunerii faţă de legile naturale, asemeni obligaţiei de a ne supune legilor unui suveran, implică unicul fel de necesitate care există. Necesitatea este aceeaşi ca şi cea implicată în determinarea mişcării atomilor[16]. Obligaţia conştiinţei nu este diferită.

---

14. Vezi Tuck, 1979, pp. 119-125, referitor la modificările pe care le face Hobbes asupra acestui punct.
15. Hobbes susţine că pot conveni cu cineva să-mi cruţe viaţa, acordându-i în schimb dreptul de control absolut asupra acţiunilor mele. Hobbes nu va numi aceasta „sclavie", al cărei sens îl restrânge la servitute în absenţa consimţământului, însă este în esenţă de acord cu Grotius în privinţa ideii că a accepta o supunere totală constituie o opţiune acceptabilă (*Leviathan*, XX, 10-12).
16. Lucrurile sunt mai complicate aici, datorită opiniilor lui Hobbes cu privire la metoda adecvată dobândirii cunoaşterii ştiinţifice. Experienţa singură nu produce cunoaştere în sensul strict al cuvântului. Pentru aceasta avem nevoie de inferenţe deductive, rezultate din premise enunţate explicit şi indubitabile. Necesitatea intervine prin intermediul cuvintelor pe care le inventăm. Doar după ce avem cuvintele şi le sesizăm conexiunile putem să înţelegem ceva ca fiind legat în mod necesar de altceva. Transpunând, într-un anume sens, necesitatea în cuvinte, Hobbes consideră că toate ştiinţele procedează în acelaşi fel, nefăcând o distincţie între tipurile de necesitate (*Leviathan*, V).

E a înseamnă pur şi simplu dorinţa pe care o simţim în mod inevitabil, o dată ce înţelegem de ce legile naturale sunt importante pentru noi, ca fiecare – inclusiv noi – să îşi conducă viaţa după aceste legi (*Leviathan*, XV, 36-37).

Montaigne se întreba ce autoritate ar putea avea opiniile noastre, inclusiv acele opinii pe care le avem despre bine sau rău, dacă ele sunt, asemeni celorlalte lucruri, simple manifestări ale naturii, fiind determinate de cauze naturale (vezi capitolul III, 4). Hobbes vine cu un răspuns[17]. Forţa cu care ne determină să acţionăm este toată autoritatea de care au nevoie sau pe care o pot avea. Hobbes dă şi responsabilităţii o explicaţie naturalistă similară. Practicile de apreciere, blamare, recompensare sau pedepsire nu sunt, crede el, supuse determinismului. Ceea ce face ca un act să fie nedrept şi, prin urmare, pasibil de pedeapsă este doar că el provine dintr-o voinţă de a încălca legea, şi nu din necesitatea sau lipsa ei care ar conduce la acea voinţă. Ameninţarea cu pedeapsa poate să oprească o potenţială încălcare a legii, nimic altceva nemaifiind necesar explicării utilităţii acestor concepte (*Works*, IV, 252, 255-256; *Leviathan*, XXX, 23-24)[18].

Prin urmare, morala începe o dată cu nevoia noastră de autoconservare, iar primele două legi reflectă preocuparea faţă de propria persoană. Celelalte legi se bazează pe faptul că suntem capabili să ne folosim de alţi oameni ca mijloace indirecte de a ne atinge propriile scopuri, dintre care cel mai important este autoconservarea. Obligaţiile şi îndatoririle apar atunci când ne folosim de alţi oameni cedându-le drepturile noastre, fie în general, fie prin contracte specifice. Când ne restrângem dorinţele în scopul de a permite altora să acţioneze în mod liber, spunem că ceilalţi ne impun obligaţii. Trebuie să ne abţinem să ne suprapunem dorinţele cu ale lor. În felul acesta, obligaţia morală este explicată ca o necesitate psihologică transmisă prin intermediul voinţelor altor agenţi[19].

---

17. Pentru cunoaşterea de către Hobbes a operei lui Montaigne, vezi Skinner, 1990, p. 37.
18. Aceste explicaţii naturaliste nu s-au dovedit satisfăcătoare pentru principalul său adversar, episcopul Bramhall; vezi lucrarea sa, „Defence of True Liberty", în *Works*, pp. 88-99.
19. În perioada care ne interesează, adjectivul „moral" se referă aproape întotdeauna la orice lucru care ar implica voinţa, alegerea sau decizia agenţilor raţionali. Astfel, ştiinţa moralei este ştiinţa despre diferitele acţiuni umane care derivă din voinţă.

Când Hobbes se întreabă ce anume ne poate spune raţiunea în legătură cu respectul şi cinstirea pe care i le datorăm lui Dumnezeu, el avansează acelaşi tip de argument. Ne temem de puterea lui Dumnezeu asupra noastră datorită convingerii pe care o avem că el ne poate răsplăti printr-un bine sau un rău veşnic. De aceea credincioşii consimt să i se supună. Atunci când împărtăşesc o idee fermă despre ceea ce se potriveşte cinstirii lui Dumnezeu, ei sunt determinaţi să acţioneze în acelaşi fel ca şi atunci când deţin convingeri ferme în legătură cu ceea ce presupune pacea civilă. Când credincioşii consideră că Dumnezeu doreşte ca ei să-l cinstească într-un fel anume, voinţa sa devine o lege faţă de care ei sunt obligaţi să se supună (*Leviathan*, XXXI, 5, 7).

3. Practica moralei

Morala, spune Hobbes, este conturată în legile sale naturale. Ele au atributele despre care s-a presupus întotdeauna că le-ar caracteriza. Sunt imuabile şi eterne, acoperind aceeaşi arie ca şi virtuţile tradiţionale. De vreme ce nimeni nu neagă faptul că „ştiinţa virtuţii şi a viciului este filosofia morală", adevărul despre legile naturale este şi adevărul despre filosofia morală (*Leviathan*, XV, 40). Hobbes se dovedeşte a fi pe deplin tradiţional atunci când consideră că, prin descrierea a ceea ce conduce la autoconservare, va elabora şi o filosofie morală[20].

Hobbes mai adaugă că el nu vine să propună noi legi naturale. Pornind de la cerinţa legii de a căuta pacea, el va încerca să demonstreze că legile ne cer să fim drepţi, ceea ce pentru el înseamnă a onora contractele, să arătăm recunoştinţă, să facem tot ce ne stă în puteri pentru a ne înţelege cu ceilalţi, să judecăm drept în cazul a două părţi aflate în dispută, să evităm aroganţa şi mândria şi multe altele. Aceste

20. Noutatea concepţiei lui Hobbes asupra individului şi intereselor sale nu este motivul care se dă de obicei pentru a întreba dacă Hobbes are într-adevăr o teorie despre morală. Curley, 1990, pp. 187-194, reia unele discuţii asupra acestei teme, care pare să aibă sens doar dacă se porneşte de la presupoziţia kantiană că morala nu înseamnă un set de legi sau imperative care s-ar justifica prin aceea că ar conduce indivizii spre propriul lor bine. Fireşte că este anacronic să ne folosim de o asemenea înţelegere a moralei atunci când discutăm despre Hobbes sau despre filosofii moralei care l-au precedat.

legi sunt conţinute în Decalog. Cea de-a doua tablă a sa se reduce la porunca de a ne iubi aproapele ca pe noi înşine, prima tablă la porunca de a-l iubi pe Dumnezeu; acestea două alcătuiesc un rezumat adecvat al legilor naturale, util în educaţia publică (*Leviathan*, XXX, 13). Ceea ce aduce nou concepţia sa, crede Hobbes, este explicaţia dată de el acestor cerinţe morale. Scriitorii anteriori au plasat virtuţile într-o „medie a pasiunilor". Hobbes pretinde că ar fi primul care a sesizat că adevăratul motiv pentru care ele sunt lăudabile este acela că sunt „mijloacele unei vieţi paşnice, sociabile şi liniştite" (*Leviathan*, XV, 40).

Hobbes nu este de părere că legile naturale trebuie interpretate de fiecare individ în parte. Într-o declaraţie care a contribuit mai mult ca oricare alta la ofensarea contemporanilor săi, el afirmă „că nu există doctrine autentice cu privire la drept şi nedrept, bine şi rău, în afară de legile constituite în fiecare regat şi guvernământ" (*De cive*, prefaţă). Pyrrhonienii susţineau că individul trebuie să se supună legilor ţării fără a se întreba dacă legile sunt drepte. La o concluzie similară ajunge şi Hobbes prin demonstraţia, de o certitudine matematică şi îndreptată împotriva scepticismului, a legilor fundamentale care ne constrâng pe toţi în mod egal. Trebuie ca fiecare să se supună legilor naturale aşa cum sunt ele specificate de legile pozitive instituite de conducător, neexistând alte legi pe care să le respectăm. Hobbes se diferenţiază de Montaigne atunci când afirmă că fiecare trebuie să recunoască că legile date de suveran sunt drepte. Legile suveranului s-ar putea să nu fie bune; s-ar putea ca ele să nu ajute la menţinerea păcii; cu toate acestea, „nici o lege nu poate fi nedreaptă", întrucât am stabilit prin contract să ne supunem (*Leviathan*, XXX, 20). Contractul nu ne conferă autoritatea de a protesta faţă de ceea ce declară suveranul că presupune legea. Admiţând prin contract să ne supunem, renunţăm la dreptul de a mai avea propria opinie.

Negând posibilitatea de a face apel la dreptul natural pentru a critica dreptul pozitiv, Hobbes respinge o temă majoră în teoria clasică a dreptului natural. El se declară a fi şi împotriva celor care susţin că orice individ dispune de propria capacitate de înţelegere a moralei sau religiei, ceea ce l-ar pune pe fiecare în situaţia de a interpreta el însuşi legile naturale. Interpretarea calvinistă a conştiinţei, dată de marele teolog puritan William Ames, este reprezentativă pentru această poziţie[21]. „Conştiinţa omului", aşa îşi începe Ames

21. Ames (1576-1633) a fost unul dintre cei mai influenţi scriitori puritani. Tratatul său de cazuistică a fost tradus în limba engleză în 1637, reeditat de mai multe ori şi utilizat atât în coloniile americane, cât şi în Anglia.

bine cunoscutul tratat de cazuistică din 1630, „este puterea omului de a se judeca pe sine, în conformitate cu judecata lui Dumnezeu asupra sa" (*Conscience*, I, I, 1). Ea are puterea voinţei divine şi „stă chiar în locul lui Dumnezeu" (I, III, 2, 6). Nici o poruncă omenească nu o poate nesocoti ; chiar dacă ar fi greşită, ea trebuie să fie urmată. „Lucrurile stau astfel deoarece cel care acţionează împotriva ei acţionează împotriva voinţei lui Dumnezeu, deşi nu în mod material şi real, totuşi în mod formal, [...] întrucât ceea ce declară conştiinţa o declară ca fiind voinţa lui Dumnezeu" (I, IV, 6). Este uşor de bănuit dezastrul care putea fi provocat de o asemenea învăţătură într-o epocă a profundelor dezacorduri în privinţa religiei. Tulburările constante din Anglia anilor 1640-1660 arată modul în care a putut doctrina să se asocieze cu disputa economică şi politică încât să pericliteze însăşi viaţa socială.

Descrierea pe care o face Hobbes conştiinţei este mai rezervată decât cea pe care o oferă Ames. Conştiinţa, pentru Hobbes, nu este ea însăşi o sursă a cunoaşterii şi nici a revelaţiei. Ea nu este altceva decât judecata individului şi, „ca şi în cazul judecăţii, şi conştiinţa poate să fie supusă erorii" (*Leviathan*, XXIX, 6-7)[22]. Ea nu poate fi conducătorul nostru suprem, întrucât, atunci când renunţăm la dreptul pe care îl avem asupra tuturor lucrurilor, noi renunţăm de fapt şi la dreptul de a ne considera propria opinie drept unicul etalon al raţiunii. Suveranii nu au renunţat niciodată la acest drept şi, prin urmare, se poate spune că, în conştiinţa lor, Dumnezeu e cel care guvernează. Supuşii trebuie însă să accepte morala impusă de conducător.

Cum vor şti însă supuşii ce trebuie să facă? Hobbes admite că majoritatea oamenilor nu va putea să-i accepte argumentele. El vine cu două soluţii. Una ar consta într-o învăţătură corespunzătoare. O responsabilitate de seamă a suveranului este să vegheze asupra faptului ca oamenii obişnuiţi să fie instruiţi cu privire la legile naturale fundamentale şi la situaţiile în care ele implică o supunere totală (*Leviathan*, XXX, 6, 10). Hobbes sugerează că ar exista şi un al doilea remediu. Oricine poate să pună în aplicare acest dicton simplu : „Nu-i face altuia ceea ce nu ai vrea să ţi se facă ţie" (*De cive*, III, 26 ; *cf.*

22. În *Elements*, I, 6, 8, conştiinţa este definită ca fiind acea opinie a individului pe care el o consideră adevărată. Această definiţie recurge la etimologie (*con* şi *scio*, ceea ce ştiu despre mine) pentru a arăta că în cazul conştiinţei este implicată în mod esenţial reflecţia asupra opiniilor pe care le are cineva.

Leviathan, XXVI, 13)[23]. Cei care-l aplică vor face totodată ceea ce presupun legile naturale. Cu toate acestea, nu vor înţelege de ce legile poruncesc ceea ce fac ei. Vor avea o metodă prin care să ajungă la deciziile morale juste, însă nu vor înţelege ce anume face ca acţiunile drepte să fie astfel.

Prin urmare, Hobbes este de acord cu Toma din Aquino şi Suarez atunci când recunoaşte că supunerea faţă de regulile morale şi faţă de legile pozitive este, pentru majoritatea oamenilor, consecinţa poruncilor venite de la o autoritate investită cu puterea de a pedepsi nesupunerea. Masele vor înţelege regulile, nu însă şi raţiunea lor de a fi. Spre deosebire de Suarez, el vrea să spună că supunerea poate rezulta, pur şi simplu, dintr-un interes direct pentru ceea ce este drept, provocat de conştiinţa unei legi[24]. Teoria lui Hobbes, luată în ansamblu, nu dă prea multe şanse celui care doreşte să exercite o autoguvernare morală în afara stării naturale. Cei ce îi acceptă teoria pot să se autoguverneze alegând să se supună propriului suveran. Dincolo de aceasta, nimeni nu se poate autoguverna trăind într-o societate deja instituită, în afara cazului în care legile conducătorului tac (*Leviathan*, XXI, 6, 18)[25].

4. Voluntarismul hobbesian

Hobbes a dezaprobat în mod frecvent opera predecesorilor săi, declarându-se a fi primul care a pus bazele ştiinţifice ale legii morale (*De corpore*, I, 1 ; I, 7 ; *Leviathan*, XXX, 5 ; XXXI, 41 ; XLVI). Inovaţiile pe care le aduce sunt în mare parte teoretice, nu de ordin practic. Aşa cum am văzut, el consideră că legile cu privire la relaţiile dintre

23. Mai înainte, Hobbes a amintit această formulă ca fiind echivalentul celei de-a doua legi naturale, care cere ca fiecare să renunţe la dreptul asupra tuturor lucrurilor, cu condiţia ca şi ceilalţi să facă la fel (*Leviathan*, XIV, 5).
24. Hobbes face deosebirea între acţiuni drepte şi oameni drepţi, descriind oamenii drepţi ca fiind aceia care se îngrijesc ca toate actele lor să fie drepte. El nu analizează însă motivaţia acestei griji (*Leviathan*, XV, 12).
25. Insistând pe aspectul moral al autoguvernării, intenţionez să evit formularea întrebării mai generale privitoare la gradul de libertate de care crede Hobbes că dispun supuşii în cadrul societăţii. El însuşi se declară în termeni fermi în favoarea toleranţei religioase. Flathman, 1993, pune în lumină modurile în care o teorie de felul celei hobbesiene permite o largă libertate a alegerii individuale, argumentând că ar fi bine ca un suveran să păstreze tăcerea în legătură cu majoritatea aspectelor vieţii.

oameni – pe care încearcă să le demonstreze – sunt bine cunoscute, lucru deloc surprinzător, de vreme ce teoria sa susţine că, în lipsa supunerii faţă de astfel de legi, nu ar putea exista nici o societate. „Sălbaticii din America nu sunt lipsiţi de anumite maxime morale bune", spune Hobbes, aşa cum pot foarte bine să adune şi să împartă numerele mici. Ceea ce le lipseşte nu este morala, ci ştiinţa (*Leviathan*, XLVI, 6).

Hobbes se abate de la expunerea sa pentru a include şi alte locuri comune ale epocii. El pune morala în legătură cu religia atunci când afirmă că acele comandamente ale raţiunii cu privire la felul cum trebuie să trăim, ca acelea pe care le-a prezentat, reprezintă simple teoreme referitoare la autoconservare. Ele nu pot fi numite legi decât în cazul în care credem că Dumnezeu e cel care ne porunceşte să ne supunem lor (*Leviathan*, XV, 41 ; *cf.* XXVI, 8 ; *De cive*, III, 33 ; IV, 1). Hobbes foloseşte aici distincţia familiară a dreptului natural dintre sfat sau îndemn şi lege sau poruncă. Se pare că îşi asumă o concepţie similară cu cea a lui Suarez şi cu a discipolului său englez, Culverwell, al cărui *Discourse of the Light of Nature* (*Discurs asupra luminii naturale*) a fost publicat în 1652, un an după *Leviathan*. Cititorii de atunci trebuie să fi recunoscut în această lucrare o viziune familiară asupra naturii legii. Ei trebuie să o fi asociat cu celebra remarcă a lui Hobbes că dreptul lui Dumnezeu de a guverna asupra oamenilor „trebuie derivat nu din faptul de a-i fi creat (ca şi cum ar fi pretins supunerea drept recunoştinţă faţă de binefacerile sale), ci din *puterea sa irezistibilă*" (*Leviathan*, XXXI, 5) şi trebuie să fi tras concluzia că Hobbes a prezentat o viziune voluntaristă asupra moralei.

Concluzia va fi fost întărită şi de alte afirmaţii făcute de Hobbes. Ca şi Suarez, dar spre deosebire de Toma din Aquino, Hobbes declară că este impropriu să-i atribuim lui Dumnezeu o împărăţie care include toată creaţia, atât pe cea neînsufleţită, cât şi pe cea însufleţită. Doar fiinţelor ce pot fi determinate să se supună – prin ameninţarea cu pedeapsa şi prin acordarea de recompense – le poate fi atribuită la drept vorbind denumirea de supuşi (*Leviathan*, XXXI, 2). Legea lui Dumnezeu, adică legea naturală propriu-zisă, este creată pentru oameni, neavând corespondent în univers. De aici reiese un alt aspect al voluntarismului, considerat esenţial de Luther şi Calvin. Nu trebuie să ne aşteptăm să-l înţelegem pe Dumnezeu, ba încă şi mai puţin să sesizăm justeţea acţiunilor sale.

> Ceea ce instituie oamenii între ei aici, prin înţelegeri şi tratate, şi numesc dreptate şi potrivit cu care oamenii sunt socotiţi şi numiţi în mod corect *drepţi* sau *nedrepţi* nu este lucrul după care se cuvine să măsurăm acţiunile

> Dumnezeului Atotputernic şi să le numim drepte. [...] Ceea ce face el devine drept prin faptul că este făcut de el ; spun drept pentru el, deşi nu e întotdeauna drept şi pentru noi. (*Works*, IV, 249)

Într-un comentariu la Cartea lui Iov, Hobbes îşi precizează poziţia. Dumnezeu nu l-a făcut pe Iov să sufere pentru că el ar fi păcătuit. Pedeapsa propriu-zisă trebuie să fie urmarea firească a fărădelegii, însă „dreptul de a face să sufere nu derivă întotdeauna din păcatul omului, ci din puterea lui Dumnezeu" (*Leviathan*, XXXI, 6 ; *Works*, V, 17, 229). Nu există soluţie la problema răului. Nu ar trebui să ne aşteptăm să vedem vreo justificare morală în distribuirea celor bune şi a celor rele în această lume. Oricât de nedreaptă ar putea părea în ochii oamenilor, ea derivă din puterea lui Dumnezeu şi trebuie, prin urmare, să fie acceptată. Nu putem să nu remarcăm asemănarea dintre comentariul lui Hobbes şi doctrinele protestante cu privire la graţia anticipată şi predestinare.

Hobbes crede că Dumnezeu este incomprehensibil nu doar când e vorba de problema dreptăţii. Aproape nici o referire la Dumnezeu nu poate fi literală. Putem vorbi în sens literal despre puterea lui Dumnezeu, însă dincolo de aceasta întâlnim mereu metafora şi îndeosebi limbajul simbolic. A spune că Dumnezeu are „voinţă" nu înseamnă altceva decât că are putere, iar în ceea ce priveşte ceilalţi termeni prin care ne referim la el, ei sunt fie negativi – ca „infinit" –, fie laudativi. Când îl numim pe Dumnezeu „bun", nu facem decât să ne exprimăm o admiraţie nelimitată faţă de el. Ne mai exprimăm admiraţia când vorbim de Dumnezeu ca existent, ca diferit de lumea reală, lipsit de formă, determinare spaţială sau pasiuni. Printr-un astfel de limbaj noi nu descriem nimic ; îl respectăm pe Dumnezeu exprimând sentimente de frică şi speranţă (*Leviathan*, XXXI, 8-28). Toate acestea sunt în spiritul concepţiilor luterane şi calviniste, conform cărora Dumnezeu se află dincolo de puterea noastră de înţelegere.

Există câteva diferenţe între felul în care Hobbes utilizează ideea că porunca este necesară pentru a face ca legile să fie distinse de simplele teoreme ale prudenţei şi felul în care o face Suarez. Hobbes nu utilizează conceptul de poruncă a lui Dumnezeu, aşa cum procedează Suarez, pentru a explica modul în care dreptul natural determină sau creează „un impuls moral spre acţiune" (*De legibus*, II, VI, 22). Impulsul moral, după cum e înţeles de Suarez, poate însemna impulsul către dreptate sau către supunere faţă de lege ca atare, însă, aşa cum am arătat, el lipseşte din teoria lui Hobbes. În schimb, Hobbes admite – ca şi

Grotius – că raţiunea ne învaţă directivele a căror forţă de a obliga nu depinde de Dumnezeu. Dacă porunca este necesară legii, nu la fel se întâmplă în cazul obligaţiei. Hobbes insistă într-adevăr asupra faptului că Dumnezeu porunceşte doar ceea ce raţiunea indică drept obligatoriu pentru propria noastră conservare. Nu e greu să observăm de ce avea Hobbes nevoie, atunci când se referea la dreptul pozitiv, să invoce o teorie a poruncii. Suveranul trebuie să fie capabil să conducă comunitatea civilă doar exprimând poruncile, transmiţând în felul acesta legilor specifice necesare vieţii de zi cu zi puterea pe care o conferă supunerea contractuală generală. Nu este la fel de clar rolul pe care-l joacă legitimitatea în cazul dreptului natural[26]. S-ar părea că obiecţia lui Barbeyrac faţă de concepţia lui Grotius, că aceasta îl face pe Dumnezeu superfluu, ar fi valabilă şi în cazul lui Hobbes.

Totuşi, nu cred că acest lucru ne-ar putea ajuta să înţelegem concepţia lui Hobbes asupra rolului lui Dumnezeu în morală, ca să nu mai vorbim de înţelegerea religiei în general. S-ar putea să nu aflăm niciodată dacă el a fost sau nu ateu[27]. Având în vedere unele lucruri pe

---

26. Curley arată că versiunea latină a *Leviathan*-ului nu include remarcele lui Hobbes despre necesitatea poruncii lui Dumnezeu pentru transformarea teoremelor ce ţin de prudenţă în legi (*Leviathan*, XV, 41, n. 7).
Unul din cele mai discutabile pasaje din scrierile lui Hobbes este discuţia sa despre nebunul care neagă existenţa lui Dumnezeu, gândind că în felul acesta poate scăpa de promisiunea de a se supune suveranului. Un aspect notabil al soluţiei date de Hobbes la problema pe care o pune nebunul este cel al absenţei oricărei ameninţări cu pedeapsa în cealaltă viaţă. Scopul său este de a demonstra că unele consideraţii de ordin secular vor reuşi să-l convingă pe nebun să se supună (XV, 4). Există multe dezacorduri cu privire la interpretarea corectă, dar şi mai multe în ceea ce priveşte succesul argumentului pe care-l oferă Hobbes aici.

27. Opiniile asupra poziţiei religioase împărtăşite de Hobbes sunt radical împărţite. Vezi King, 1993, vol. IV, pentru o serie de articole în legătură cu acest subiect; Martinich, 1992, pentru o pledoarie în favoarea ideii că Hobbes a fost un profund gânditor religios; State, 1991, pentru o discuţie atentă asupra dreptului natural şi a religiei la Hobbes; introducerea lui Curley la *Leviathan*; Curley, 1992, pentru o lectură atent argumentată şi considerată – cu rezerve – „ateistă", care ia în considerare pericolele reale ale unei recunoaşteri pe faţă a necredinţei în epoca în care a trăit Hobbes; Arrigo Pachi, „Hobbes and the Problem of God", în Rogers şi Ryan, 1988, pentru o expunere echilibrată a unei viziuni diferite.

care le-a afirmat despre religie, este de înţeles de ce a fost atât de des – şi încă mai este – considerat astfel. El oferă credinţei interpretări naturaliste, considerând că ea derivă dintr-o curiozitate firească şi din teama care apare ca urmare a ignorării cauzelor acelor evenimente care ne pun în pericol securitatea (*Leviathan*, XI, 25 ; XII). Hobbes susţine că, dacă Dumnezeu există, el este material. La fel este şi sufletul, despre care neagă că ar fi nemuritor în mod natural (XLIV, 14-15). Aceste consideraţii, alături de multe altele, oferă cititorilor un motiv întemeiat de a-l bănui pe Hobbes de nesinceritate în mărturisirea credinţei sale. Au existat însă şi înaintea sa creştini care au împărtăşit vederi similare şi se prea poate ca însuşi Hobbes să fi fost, pur şi simplu, un credincios foarte neortodox[28].

Discuţiile despre religie în general şi despre creştinism în particular ocupă un loc important în multe din scrierile sale. Jumătate din *Leviathan* este dedicată acestui subiect. El spune că nimeni nu poate să se ascundă de puterea lui Dumnezeu ; pentru a-şi susţine părerile, citează în mod frecvent din Scriptură ; îşi argumentează interpretările mai neobişnuite ale pasajelor biblice ; ne spune că mântuirii îi este necesară credinţa în Hristos. Credincios sau nu, el avea opinii bine conturate despre miza care era în joc. De aceea, într-un anume sens, convingerile sale personale nu contează. Cititorii care l-au considerat ateu vor trebui să privească cu seriozitate modul în care înţelege el religia.

Am sugerat că, de cele mai multe ori, Hobbes este considerat un exponent al poziţiei voluntariste, dar interesul nostru este legat de semnificaţia pe care aceasta o avea în teoria sa. Hobbes a studiat religia dintr-un interes diferit de cel al lui Machiavelli. Ambii sunt de părere că religia oficială este importantă, pentru că influenţează consimţământul cetăţenilor de a se supune suveranului. Scopul urmărit de Hobbes este, în mod consecvent, acela de a prezenta o teologie care să întărească nevoia de supunere faţă de conducător. Spre deosebire de Machiavelli, el face un efort serios să demonstreze cum poate creştinismul să reprezinte cea mai potrivită religie oficială. Nu ne surprinde faptul că respinge creştinismul romano-catolic, însă, având în vedere efectul profund distructiv al puritanismului şi atacurile sale împotriva Bisericii oficiale pe vremea aceea, este de mirare că el consideră chiar şi protestantismul acceptabil.

28. Vezi Curley, 1992. Martinich, 1992, indică multe locuri în care opiniile lui Hobbes despre religie îşi găsesc, în mod incontestabil, exponenţi creştini.

Ceea ce vrea el să pună în lumină este, de fapt, un creştinism minimal, asemănător celui pe care l-a prezentat Grotius (vezi capitolul IV, 4). Cele două lucruri necesare mântuirii sunt „credinţa în Hristos şi supunerea faţă de legi" (*Leviathan*, XLIII, 3). Trebuie să credem că Iisus a fost regele pe care ni l-a promis Dumnezeu şi care va domni veşnic; ne-o arată Biblia şi nu sunt necesare şi alte teze teologice (XLIII, 11-18). Supunerea pretinsă este supunerea faţă de legile naturale şi apoi faţă de cele instituite chiar de suveran, legi despre care Hobbes spune că „se conţin una pe cealaltă şi sunt de-o măsură" (XXVI, 8). Ceea mai importantă concluzie care se desprinde de aici e că nimeni nu poate să gândească - fără a greşi - că Dumnezeu ar porunci nesupunerea faţă de suveran.

Am amintit deja că, la Hobbes, interpretarea reducţionistă a conştiinţei elimină o modalitate de gândire conform căreia poruncile care vin de la Dumnezeu ar justifica revolta sau nesupunerea civilă şi că o a doua astfel de modalitate de gândire este exclusă de opinia lui că porunca divină presupune obligativitatea anumitor tipuri de acţiune dezvăluite de raţiune. O a treia este exclusă prin insistenţa asupra faptului că nici o pretinsă comunicare dintre Dumnezeu şi o persoană anume nu poate revendica în mod îndreptăţit credinţă din partea altcuiva. Hobbes nu neagă atât revelaţia personală, cât interferenţa acesteia cu viaţa publică (XXXII, 5-6). Gânditorul blochează accesul la divinitate şi într-un alt fel, prin filosofia sa, care respinge „esenţele separate" şi „formele substanţiale". Astfel de entităţi nu sunt legate de experienţa senzorială, aşadar ele ar putea să ne deschidă calea către gândurile lui Dumnezeu. Hobbes crede însă că teoria limbajului pe care o propune ne arată că acele entităţi nu sunt mai mult decât nişte cuvinte goale pe care oamenii le inventează pentru a-i ajuta în dobândirea puterii (XLVI, 16-30). Critica acestei „filosofii absurde" este, prin urmare, un alt aspect al severelor restricţii pe care Hobbes le impune unui limbaj cu sens referitor la Dumnezeu. Consecinţa este că nu putem nici să cunoaştem, nici să gândim în mod coerent ceva despre Dumnezeu şi poruncile sale care să ne îndreptăţească să respingem obligaţia de a ne supune legilor suveranului.

Hobbes crede că acea tendinţă a oamenilor de a se teme de ameninţări neştiute la adresa vieţii este atât de puternică, încât îi determină în mod inevitabil să inventeze, să creadă şi să acţioneze în conformitate cu ficţiunile religioase. Pentru a ţine sub control această pornire periculoasă, suveranul trebuie să fie „supremul doctor ecleziastic", care să controleze credinţele publice, precum şi guvernarea bisericească ce le

corespunde (*Works*, V, 269; *Leviathan*, XXXI, 37-38). Modul în care Hobbes expune religia ne arată învăţăturile despre care consideră că suveranul ar trebui să ceară să fie predate tuturor. El îşi cere iertare dacă, aducând idei noi, ar veni în contradicţie cu doctrinele acceptate de suveran, însă este de părere că noua sa doctrină ar putea fi ceea ce lipseşte în prezent (*Leviathan*, A, rezumatul şi concluzia, 13). Teologia sa are menirea să întărească puterea „Dumnezeului muritor" pe care ni-l alegem ca suveran (XVII, 13). Dumnezeul nostru muritor decide atât ce e bine, cât şi ce e rău, dar şi ce anume trebuie să credem despre Dumnezeul nemuritor. El este o versiune creată de oameni a divinităţii voluntariste[29].

Nu cred că ar trebui să spunem despre Hobbes că ar „seculariza" morala. El consideră credinţa drept principala cauză a anarhiei. Este, prin urmare, extrem de important pentru obiectivele sale politice să facă imposibile orice opinii privind relaţia dintre religie şi morală care ar diferi de ale sale. Dumnezeul voluntariştilor are un rol crucial în strategia prin care Hobbes realizează aceasta. Dacă acel Dumnezeu care este schiţat în termenii voluntarişti ai lui Hobbes este esenţial moralei, constituind-o ca atare prin porunca sa, atunci teoria lui presupune că depinde doar de noi cum ne conducem viaţa. Preoţii, Bisericile şi Scriptura nu au nici o autoritate; o are doar divinitatea noastră muritoare.

Luther şi Calvin nu intenţionează să susţină un voluntarism în care Dumnezeu să fie scos în afara comunităţii umane. Ei îl folosesc pentru a se asigura că, prin căile sale de nepătruns, Dumnezeu va fi mereu cu noi, călăuzindu-ne în viaţa de zi cu zi, arătându-ne că morala are doar o putere limitată asupra noastră. Voluntarismul lor îi acordă cuvântului lui Dumnezeu, transmis prin intermediul conştiinţei, poziţia independentă pe care o afirma Ames. Voluntarismul hobbesian are o funcţie cu totul diferită. Scopul său e acela de a susţine teza potrivit căreia conţinutul şi menţinerea moralei cad în sarcina noastră. Dumnezeu oferă teoremelor noastre statutul formal de lege, însă nu ne putem gândi că ar face mai mult de atât. El ne lasă să ne descurcăm singuri.

---

29. Replicându-i episcopului Bramhall, Hobbes respinge acuzaţia că divinitatea sa ar fi un tiran. Iniţial, termenul avea doar sensul de „rege", ceea ce Dumnezeul lui Hobbes este cu siguranţă. Acum, termenul înseamnă „rege neîndurător", iar Hobbes – care nu admite ideea pedepsirii eterne a celor răi – consideră că divinitatea concepţiei calviniste, care predestinează milioane de oameni chinurilor veşnice, este de departe mai neîndurătoare decât cea pe care o concepe el (*Works*, V, 215-216).

N-ar trebui să fim induşi în eroare de faptul că Hobbes pretinde să furnizeze moralei temeiuri care să înfrângă scepticismul. Atunci când afirmă că legile naturale sunt „imuabile şi eterne", ar trebui să înţelegem exact ceea ce vrea să spună. El susţine doar faptul că mijloacele necesare atingerii scopurilor pe care le au în mod necesar fiinţele cu o natură ca a noastră nu pot să înceteze niciodată să fie ceea ce sunt. Necesitatea este inerentă enunţurilor noastre doar atunci când ele aparţin ştiinţei. Iar, pentru el, ştiinţa se sprijină pe definiţiile verbale arbitrare. O dată ce Dumnezeu ne-a învăţat câteva nume, am ştiut apoi cum să continuăm. Acum inventăm propriile noastre cuvinte, deducem consecinţe din ele şi acceptăm întregul raţionament, dacă acesta ne serveşte scopurile.

Cuvintele noastre nu sunt cele ale lui Dumnezeu şi nici scopurile, pentru că, spune Hobbes, „Dumnezeu nu are scopuri" (*Leviathan*, XXXI, 13). Deşi argumentul referitor la o cauză primă ne arată că Dumnezeu există, nu ne spune şi altceva despre el (XII, 6). Teoremele pe care Dumnezeu le transformă în legi sunt legi morale doar pentru oameni. Ele nu pot avea acest statut şi pentru Dumnezeu, întrucât el nu are nici un stăpân deasupra sa care să-i poruncească (*Works*, V, 212). Pe deasupra, el nu are acea natură din care derivă forţa coercitivă a legilor noastre. Dacă ştiinţa morală hobbesiană înfrânge scepticismul, o face doar în ceea ce ne priveşte. Iar, pentru Hobbes, Dumnezeu nu este unul dintre noi.

CAPITOLUL VI

O morală a iubirii – Cumberland

Richard Cumberland (1631-1718), episcop de Peterborough, vedea în ceea ce el a numit „blestematele doctrine" ale lui Hobbes o profundă ameninţare la adresa moralei şi religiei creştine[1]. Un număr de autori dinaintea sa au lansat atacuri superficiale la adresa fortăreţei hobbesiene. Cartea lui Cumberland, *De legibus naturae* (*Despre legile naturale*), apărută în 1672, a constituit prima tentativă de declanşare a unui atac filosofic decisiv asupra întregului edificiu al *Leviathanului*[2].

Pentru a-l ataca pe Hobbes, Cumberland a considerat necesar să propună o nouă teorie a moralei. Experienţa, considera el, ne învaţă că, pentru a atinge cea mai mare fericire cu putinţă, trebuie să cooperăm. Susţinând acest principiu fundamental, Cumberland a fost multă vreme considerat primul utilitarist[3]. Deşi caracterizarea pare exagerat de simplă, există totuşi aici o substanţială parte de adevăr. Cu toate

1. *Treatise*, introducere, XXX, p. 36. Toate referinţele la Cumberland respectă ordinea cărţilor, a secţiunilor şi a numerotării paginilor din traducerea lui Maxwell. Nu reiau particularităţile tipografice ale textului.
2. Barbeyrac îl considera pe Cumberland ca fiind un autor care a abordat filosofia morală pentru a-l combate pe Hobbes, temându-se, pe bună dreptate, că teribilele sale afirmaţii i-ar putea ademeni pe cei deja dispuşi să le creadă. Barbeyrac a apreciat cartea lui Cumberland ca fiind, probabil, cea mai răsunătoare replică filosofică dată lui Hobbes în limba engleză – aceasta întâmplându-se la şaptezeci de ani după publicarea ei (vezi prefaţa sa la traducerea cărţii lui Cumberland, pp. III-IV). Cumberland a fost un critic atent ; printre altele, el a comparat ediţiile engleze şi latine ale *Leviathanului*, notând discrepanţele existente (vezi III, 2, p. 169 ; III, 4, p. 173).
3. Vezi, de exemplu, Albee, 1901.

acestea, motivele care l-au determinat pe Cumberland să avanseze respectivul principiu erau foarte diferite de cele care i-au condus pe autorii de mai târziu, care-şi spuneau utilitarişti, la propria lor versiune a acestuia. Ei căutau o justificare larg acceptată a reformei politice şi sociale. Cumberland a văzut în acest principiu singurul mod prin care ar putea să dea realitate unei morale comune lui Dumnezeu şi oamenilor, respingând astfel negarea de către Hobbes a posibilităţii acesteia. El nu a fost un reformator. A fost însă primul filosof care a creat o nouă şi importantă teorie etică, considerând-o necesară din punct de vedere moral pentru a înfrânge voluntarismul.

1. Iubirea ca lege

Hobbes a acceptat problematica pusă de Grotius, sporind tensiunile sociale de la baza acesteia prin negarea sociabilităţii naturale şi legând teoria sa de o psihologie mai detaliată decât cea pe care a oferit-o Grotius. El căuta să ofere filosofiei morale o certitudine matematică, în timp ce făcea din experienţa senzorială fundamentul ei ultim. Nu a recunoscut niciodată că i-ar fi dator lui Grotius, cu toate că similarităţile fundamentale ale celor două teorii sunt incontestabile. Cumberland a manifestat o mare admiraţie faţă de Grotius[4]. El susţinea, aşa cum au făcut-o Grotius şi Hobbes, că idealul la care ştiinţa dreptului natural ar trebui să aspire este cel matematic (IV, 4, pp. 185-187). De asemenea, a derivat din experienţă primul principiu al acestei ştiinţe, din care decurg toate celelalte. Nu a fost însă de acord cu problematica lui Grotius. Prin urmare, Cumberland nu a fost propriu-zis un teoretician modern al dreptului natural. Nu a fost nici un simplu teoretician clasic. Expunerea lui a legii naturale fundamentale face acest lucru evident.

Există două citate biblice puse de Cumberland ca motto: porunca iubirii din Matei, 22, 37-39, şi succinta declaraţie a Sfântului Pavel din Romani, 13, 10, privitoare la iubire ca împlinire a legii. Grotius a lăsat loc iubirii dezinteresate, asociindu-i o lege naturală specifică; Hobbes i-a admis arareori şi cu greu existenţa; ambii au privit morala ca fiind axată pe lege. Culverwell remarca, oarecum enigmatic, că „legile ar trebui să fie legături ale iubirii" (p. 32). Cumberland, spre

4. Stewart, 1854, pp. 76-77, susţine că Grotius a ajuns să fie studiat în Marea Britanie datorită influenţei lui Cumberland.

deosebire de aceşti autori, urmărea să arate că iubirea constituie inima moralei, iar legea – doar instrumentul acesteia. El a invocat în acest scop nu mai puţin decât universul.

„Piatra de temelie a Templului Armoniei este pusă de Natură." (III, 8, p. 107) Dictonul lui Cumberland trădează adevărata sa credinţă. Creaţia lui Dumnezeu trebuie să fie una armonioasă. Trebuie să existe o armonie firească atât în lumea materială, cât şi în cea morală. E concepţia susţinută de Toma din Aquino şi Hooker. Universul material este o unitate complexă de o mare ordine şi frumuseţe. Părţile sale funcţionează nu doar în scopul propriei conservări, ci şi în acela al conservării întregului corporal. Cumberland intenţionează să actualizeze această concepţie şi să ofere o nouă interpretare a armoniei care guvernează lumea morală.

Teoria cartesiană a vârtejurilor demonstrează, crede Cumberland, că toate componentele universului colaborează într-o manieră ordonată la menţinerea acestuia în mişcare (I, 25, p. 70)[5]. Numeroase studii asupra vieţii animalelor ne arată modul în care animalele cooperează unele cu altele (II, 15, pp. 119–120). Ele nu sunt agresive cu cele din specia lor fără un motiv, dovedesc grijă pentru altele în încercarea de a-şi perpetua specia şi sunt, în general, binevoitoare unele faţă de altele (II, 17–21, pp. 121–142). Fiind atenţi la aceste adevăruri şi la altele de felul arătat, trebuie să conchidem că toate lucrurile sunt rânduite de o cauză primă, „Dumnezeu, Guvernatorul Lumii", care ştie ce se va întâmpla atunci când interacţionează agenţi diferiţi şi care-i conduce către binele comun al „celei mai cuprinzătoare societăţi", o societate în care fiinţele umane sunt „membri subordonaţi", în timp ce Dumnezeu este conducătorul (II, 3, p. 101 ; *cf.* V, 49, p. 280).

Cumberland pare a fi un teoretician intelectualist de modă veche al dreptului natural şi, în parte, aşa şi este. Însă, prin ceea ce el avansează ca fiind legea fundamentală a naturii, produce o ruptură majoră faţă de predecesorii săi. Cumberland îşi descrie legea în moduri diferite, însă nu toate sunt limpezi. Una dintre cele mai clare definiţii sună în felul următor :

> Cea mai mare bunăvoinţă a fiecărui agent raţional faţă de toţi constituie cea mai fericită stare a fiecăruia şi a tuturor celor buni, atât cât le stă în

5. Merită să-i amintim cititorului, aşa cum face Haakonssen, 1996, că Richard Cumberland i-a precedat pe Newton, Malebranche şi Locke şi că, probabil, nu a cunoscut scrierile lui Spinoza sau opera timpurie a lui Pufendorf.

putinţă ; şi ea este neapărat necesară stării celei mai fericite la care pot să ajungă. De aceea, binele comun reprezintă legea supremă (I, 4, p. 41)[6].

Deşi e definit printr-un vocabular descriptiv, Cumberland consideră că acest principiu, din motive pe care le voi discuta în secţiunea 3, este unul călăuzitor în acţiunile noastre. El ne furnizează o lege a iubirii. Explicând de ce vorbeşte mai degrabă de bunăvoinţă decât de iubire atunci când îl defineşte, Cumberland spune că iubirea ar putea fi o simplă dorinţă pentru binele altora, în timp ce bunăvoinţa include ideea voinţei de a-l produce (I, 4, p. 42). Subiectul propoziţiei care afirmă legea, spune el, este „cea mai mare bunăvoinţă faţă de toate fiinţele raţionale, care [...] rezidă tocmai într-o voinţă constantă a celui mai mare bine pentru toţi" (I, 13, p. 53). Binele tuturor fiinţelor raţionale este un ansamblu mai mare decât binele însumat al oricărui număr mai mic, fiind astfel „cu adevărat cel mai mare bine" (II, 3, p. 97). Binele comun include „cea mai mare fericire a omenirii", precum şi cinstirea lui Dumnezeu, fiind preferabil tuturor celorlalte lucruri (V, 24, p. 227). În această formulare, Cumberland include atât motivaţia, cât şi rezultatul legii. Vom vedea că-l preocupă ambele, deşi în alte formulări el pune pe primul loc efectele bunăvoinţei, spunând că legea ne îndrumă doar spre producerea celui mai mare bine public (V, 4, p. 196 ; V, 57, p. 296).

Toma din Aquino şi Hooker ar fi fost de acord cu afirmaţia despre armonia cosmică, redată în supoziţia lui Cumberland prin care el spune că binele particular al indivizilor este cel mai bine urmărit atunci când fiecare se preocupă de binele comun. Însă atunci când ei declarau că prima lege naturală este aceea ca binele să fie urmărit, iar răul evitat, ei nu gândeau în termenii unei cumulări a binelui particular şi cu siguranţă nu se refereau la maximizarea unui astfel de agregat. Aceste idei şi-au făcut prima oară apariţia la Cumberland, care nu lasă nici o urmă de îndoială asupra faptului că binele trebuie înţeles în termeni minuţios cantitativi. El descrie în repetate rânduri binele separat ca fiind însumat pentru a alcătui binele suprem, care este ţinta noastră specifică (vezi, de exemplu, I, 33, p. 87; V, 19, p. 220; V, 35, p. 246). Binele separat constituie diferitele grade de fericire ale indivizilor, familiilor şi statelor, iar empirismul lui Cumberland îl determină să accentueze faptul că noi am cunoaşte care este acesta (V, 16, p. 216). El compară binele comun cu un întreg matematic, spunând că aserţiunea potrivit

6. Pentru alte definiţii, mai mult sau mai puţin complete, vezi introducere, 24, p. 30 ; I, 5, p. 43 ; I, 13, p. 53 ; I, 15, p. 56 ; II, 3, p. 97 ; V, 9, p. 204 ; V, 57, p. 296 ; VI, 5, p. 308 ; VIII, 13, p. 342.

căreia întregul este suma părţilor sale este adevărată atât într-un caz, cât şi în altul (I, 33, p. 87; IV, 4, p. 184).

Cumberland crede că putem face apel la modelul matematic al binelui atunci când emitem judecăţi practice. Ca şi Grotius, el consideră că am avea astfel ceva ce Aristotel nu a reuşit niciodată să descopere – o „regulă sau măsură" pentru judecata omului prudent (vezi introducere, 24, p. 30). Nu sugerează că ar fi posibilă o ordonare cardinală a tuturor stărilor de lucruri individuale bune, însă, întrucât binele comun este „suma tuturor lucrurilor bune în mod natural şi, de aceea, binele suprem", comparaţia cu el ne autorizează să construim o clasificare ordinală. Nici un lucru nu poate fi altceva decât un bine mai mic decât binele comun, iar noi putem aproxima în ce măsură ceva este un bine mai mic. Putem ordona acţiunile făcând comparaţie, întrucât „[binele] suprem [...] este mult mai evident puterii noastre de înţelegere decât restul". El ne oferă o „cantitate determinată", care este mai uşor de cunoscut decât cantităţile mai mici, pe care le clasificăm în raport cu aceasta (VII, 13, pp. 342-345).

Grotius nu considera că legea sa a iubirii ar fi putut fi definită cu precizie şi nici nu o socotea fundamentul legilor dreptăţii. Când Cumberland a formulat cu precizie ce însemna legea iubirii şi a afirmat-o ca fundament unic al întregului moralei, el făcea, în mod deliberat, un nou pas radical în teoria morală.

2. Statutul legii iubirii

Cumberland îşi defineşte principiul de bază în termeni descriptivi deoarece, asemeni lui Grotius, el consideră că poate întemeia legea naturală pe experienţă. Acest lucru prezintă interes, întrucât, în disputa sa împotriva lui Hobbes, el îşi propune să-şi învingă adversarul cu propriile lui arme. Nu va recurge la idei înnăscute şi nici nu va apela la vreo teorie metafizică, despre care putea bănui că va fi respinsă de „epicureici, cu care purtăm controversa noastră principală" (introducere, 5, p. 14)[7]. Hobbes a refuzat să admită că Dumnezeu ar putea fi

7. Cumberland cunoştea unele dintre operele gânditorilor de la Cambridge care au reînviat platonismul (dezbătut în capitolul X), s-a gândit că programul lor era corespunzător cu al său şi nu a dorit să-i critice, deşi i-a considerat ineficienţi în lupta împotriva adversarului comun. El nu ia în considerare teoria ineistă a Lordului Herbert de Cherbury, deşi s-ar putea să o fi cunoscut bine (vezi capitolul IX, 2).

constrâns de aceleaşi legi care acţionează şi asupra noastră. Cumberland este de părere că poate demonstra – chiar fără a ieşi din cadrul experienţei – că Hobbes greşeşte.

El începe destul de inofensiv, admiţând că toate ideile şi opiniile noastre vin din experienţă, fie ea introspectivă sau senzorială. Ideile referitoare la legea morală nu fac nici ele excepţie. Învăţăm ce înseamnă bunăvoinţa observând-o în noi înşine, putând vedea cu uşurinţă efectele ei asupra noastră şi a altora. Experienţa arată că maxima bunăvoinţă poate să producă atâta fericire cât pot oamenii să creeze, dată fiind condiţia lor în lume. Se spune că suntem fericiţi atunci când posedăm multe lucruri bune (I, 5, pp. 42-43). Aplicată în acest sens şi în domeniul legii, ideea de bine provine tot din observaţie. Vedem cum corpurile naturale se ajută reciproc; este limpede că oamenii fac şi ei aceasta. De aici ne formăm ideea a „ceea ce conservă sau sporeşte şi perfecţionează însuşirile unui lucru sau ale câtorva", ea fiind cea care ne oferă semnificaţia termenului „bine". Utilizat astfel, cuvântul se referă la binele natural, acel bine specific naturii oricărui lucru. Încă nu am văzut ce este bine moral în particular, însă, chiar şi fără acest lucru, putem acum înţelege statutul legii naturale fundamentale (III, 1, pp. 165-166). Este un adevăr fundamentat empiric, însă este şi ceva mai mult de atât.

Pentru a explica aceasta, Cumberland atacă opinia lui Hobbes asupra sensului termenului „bine". El greşeşte afirmând că atunci când cineva numeşte un lucru „bun", este totuna cu a spune că îl doreşte. La urma urmelor, subliniază Cumberland, un nebun poate dori să rămână nebun, la fel cum un bolnav poate să nu-şi dorească să se vindece, însă e greu de crezut că astfel unul devine bun, iar celălalt rău. Dimpotrivă: ajungem să dorim un lucru doar pentru că mai întâi îl considerăm bun. Hobbes a înţeles greşit limbajul nostru obişnuit (III, 2, p. 168). Mai grav e că nu a înţeles bine modul în care funcţionează limbajul. Cumberland respinge opinia lui Hobbes conform căreia cuvintele şi sistemele noastre deductive sunt simple invenţii pe care le punem în slujba dorinţelor noastre. Ideile şi adevărurile cărora le dau naştere atunci când sunt puse laolaltă sunt mai degrabă impresii ale lumii exterioare în noi. Ideile sunt imagini ale lucrurilor, iar adevărurile empirice sunt „îmbinări, prin afirmaţie, ale aprehensiunilor imprimate în suflet de aceleaşi obiecte" (II, 7, pp. 105-106). Adevărul este, prin urmare, corespondenţa ideilor noastre „cu lucrurile însele" la care se referă. Cuvintele ne permit să comunicăm unii cu alţii, deoarece ele denumesc experienţe pe care oricine le-a avut şi abstracţii pe care

fiecare le face. În lipsa acestei baze comune, nu am putea avea acelaşi limbaj (II, 9-11, pp. 108-111).

De la această problemă, Cumberland trece la ceea ce el consideră a fi principalul dezacord faţă de Hobbes. Scopul său e de a demonstra că legea morală este etern adevărată. Pentru aceasta, el trebuie să demonstreze că este adevărată în mod necesar. Aşadar, va considera că experienţa ne permite să stabilim adevăruri morale care au acelaşi caracter necesar ca şi cele ale matematicii (introducere, 28, pp. 34-35). El intenţionează să treacă dincolo de ceea ce Hobbes admitea în teoria sa ca adevărat, însă, din nefericire, e mai puţin clar în privinţa modului în care crede că poate realiza aceasta. Experienţa, spune el, ne furnizează idei separate, pentru a ne arăta mai apoi că ele sunt idei despre stări de lucruri care sunt fie identice, fie înlănţuite în mod necesar. Ea ne învaţă în felul acesta adevărurile necesare. La fel cum din mişcarea unui punct rezultă în mod necesar o linie, „cea mai mare bunăvoinţă", în calitatea sa de cauză, ne conduce în mod necesar la „cea mai mare fericire", ca efect al acesteia. Indiferent de faptul că cineva şi-ar propune ca scop cea mai mare fericire a tuturor, propoziţia că cea mai mare bunăvoinţă dă naştere celei mai mari fericiri poate „fi dovedită ca adevărată în mod necesar. Căci întregul adevăr [...] depinde de eficacitatea naturală şi necesară a unor astfel de acţiuni, în calitatea lor de cauze, de a produce atare efecte" (I, 5-7, pp. 42-45)[8].

Pentru Cumberland, stabilirea unui principiu al moralei care să fie necesar şi etern adevărat reprezintă cheia înfrângerii negării voluntariste de către Hobbes a faptului că Dumnezeu şi oamenii formează o singură comunitate morală. El crede că victoria sa este imperativă. Altfel, suntem lăsaţi cu aceeaşi idee hobbesiană, care afirmă că Dumnezeu guvernează doar datorită puterii sale irezistibile (VII, 6, p. 319; 7, p. 321). Acceptarea acelei doctrine i-ar tenta pe oameni să recurgă la forţa imorală pentru a-şi atinge propriile scopuri. Mai mult, ea ar face imposibilă o comunitate unită prin legea iubirii, iar Cumberland susţine că noi, oamenii, am forma într-adevăr o astfel de comunitate, în care este inclus şi Dumnezeu (5, VIII, p. 202). Spre deosebire de Hobbes, Cumberland crede că putem fi siguri de faptul că Dumnezeu are ca atribute o raţiune perfectă, prudenţă şi constanţă. Noi înşine le

8. Cumberland crede că există o analogie perfectă cu matematica. Îţi poţi dori sau nu, de exemplu, să împarţi în două un unghi, însă, dacă o faci, va trebui să urmezi legile geometriei pentru a reuşi. Legile sunt necesare, indiferent de scopul urmărit.

avem într-o oarecare măsură, iar creatorul nostru nu ni le-ar fi putut oferi dacă nu le-ar fi avut el însuşi (V, 9, p. 220).

Cumberland susţine în plus că putem învăţa mai multe despre Dumnezeu din experienţă decât că el există şi că a creat universul. Putem învăţa morala sa. Pentru aceasta, nu avem nevoie să recurgem la ideile înnăscute sau la metafizică. Ştiinţa modernă a stabilit legile geometrice necesare ale universului fizic (V, 4, p. 197). Cumberland este de părere că el însuşi a procedat astfel în privinţa moralei. Dacă există o lege morală adevărată în mod necesar şi etern înseamnă că Dumnezeu trebuie să o cunoască şi să se conducă după ea (introducere, 28, pp. 34-35). Oamenii şi Dumnezeu trebuie să gândească despre morală în acelaşi fel.

3. De la iubirea de sine la bunăvoinţă

Când Toma din Aquino afirma că legea naturală fundamentală este aceea care spune că binele trebuie făcut, iar răul evitat, el a intenţionat să descrie o tendinţă intrinsecă naturii tuturor lucrurilor, dar şi să ne indice legea pe care noi, în calitate de fiinţe raţionale, se cuvine s-o respectăm (capitolul II, 2). Cumberland reafirmă această poziţie într-un limbaj care se vrea mai ştiinţific. El prezintă legea naturală ca pe o expresie a conexiunilor cauzale necesare dintre bunăvoinţă, fericirea individuală şi cea mai mare fericire a tuturor fiinţelor raţionale. Susţine apoi că aserţiunea că o acţiune contribuie la binele natural comun poate fi exprimată la fel de bine ca porunca de a promova binele comun sau, „într-o formă necesară", spunând că „trebuie" să promovăm binele. Aceste forme diferite din punct de vedere verbal „se referă la acelaşi lucru, fie că raţiunea îmi arată că acest lucru este preferabil să fie făcut, fie îl impune, fie îmi spune [...] că sunt obligat să-l fac" (IV, 1, pp. 180-181). Astfel, Cumberland susţine că formularea asertivă a unui principiu moral are rolul de fundament al „propoziţiilor practice", spunându-ne ceea ce trebuie să facem[9].

---

9 O propoziţie practică face legătura dintre mijloace şi scopurile urmărite de un agent raţional. Pentru cineva care vrea să construiască o figură anume, teoremele geometriei devin propoziţii practice. Legea naturală devine practică atunci când agenţii raţionali încearcă să dobândească fie fericirea personală, fie binele comun (IV, 1-4, pp. 179-184).

Procesul de tranziţie de la legea descriptivă la prescripţia morală presupune două aspecte. Unul este de factură psihologică. Cumberland încearcă să demonstreze că avansăm în mod natural de la dorinţa predominantă de bine personal la bunăvoinţă şi astfel la a dori binele tuturor. Celălalt este de natură conceptuală. Acţionând în conformitate cu dorinţele noastre, nu înseamnă că acţionăm deja în sens *moral* propriu-zis, chiar dacă suntem binevoitori. Cumberland explică relaţia dintre obligaţie şi voinţa lui Dumnezeu, căutând să arate cum intervine aici morala. Ambele aspecte ale teoriei sunt necesare demersului său de a demonstra că ne putem comporta în exterior îndrumaţi fiind de iubirea interioară şi devenind în felul acesta buni din punct de vedere moral. Voi începe cu expunerea psihologiei sale asupra progresului moral.

Cumberland gândeşte asemeni lui Grotius atunci când consideră că oamenii sunt puternic interesaţi de ei înşişi, admiţind uneori chiar că preocuparea pentru binele propriu este mai puternică decât afecţiunea faţă de ceilalţi (V, 28, pp. 234-235). Însă oamenii doresc şi binele celorlalţi, cea mai mare parte a psihologiei lui Hobbes fiind eronată. Afirmaţiile sale despre irezistibila pornire către agresiune şi către o nelimitată mărire a puterii sunt infirmate de nenumărate observaţii empirice. De fapt, conchide Cumberland, oamenii sunt în mod natural destul de puternic înclinaţi spre bunăvoinţă faţă de alţii (II, 22, pp. 136-143). El mai adaugă că aici nu îşi are rostul raţionamentul că lucrurile nu ar sta aşa, întrucât copiii nu s-ar comporta astfel. Adevărata natură umană ni se descoperă în cazul adulţilor care se folosesc de raţiune, iar nu la copii (III, 4, pp. 171-172; *cf.* II, 3, p. 96)[10]. Până şi Hobbes admite uneori că oamenii acţionează cu bunăvoinţă (III, 2, pp. 168-169), iar o analiză imparţială ne dovedeşte că bunăvoinţa nu e nici măcar rară (*cf.* V, 55, p. 293).

Este clar, crede Cumberland, că avem nevoie de ajutorul celorlalţi pentru a ne asigura atât cele necesare, cât şi cele plăcute ale vieţii (I, 21, pp. 62-64; 2, 17, pp. 122-123). Însă nu-i ajutăm pe ceilalţi numai fiindcă ne aşteptăm să fim la rândul nostru ajutaţi. Punerea în practică a bunăvoinţei constituie una din sursele principale ale fericirii noastre.

Orice propoziţie care poate deveni lege trebuie să îndeplinească o condiţie suplimentară. Cumberland nu este luteran. El crede că nu putem fi obligaţi să facem ceea ce este imposibil (V, 3, p. 194; 18, p. 219). Experienţa ne demonstrează tuturor că putem influenţa bunăstarea celorlalţi.

10. El respinge aici ceea ce spune Hobbes în *De cive*, I, 2 n.

Suntem de obicei fericiţi atunci când ne folosim la maximum capacităţile. Iar datoria de a-i ajuta pe ceilalţi cât mai mult cu putinţă ne solicită, mai mult decât orice, să facem eforturi deosebite. Întrucât nu pot fi alţi primitori ai binelui făptuit în afară de Dumnezeu, care poate fi venerat, şi de semeni, al căror destin poate fi îmbunătăţit, nimic altceva nu ne poate angaja într-o asemenea măsură şi, în consecinţă, nici nu ne poate oferi un mai mare grad de împlinire (V, 12-16, pp. 207-216). A face bine celorlalţi din bunăvoinţă dă naştere sentimentului de fericire în agentul binevoitor. Aici, Cumberland se străduieşte să recurgă la sociabilitatea descrisă de Grotius pentru a umple golul produs de refuzul acestuia de a spune ceva despre conţinutul unei vieţi bune.

Ceea ce ne permite şi, în cele din urmă, ne obligă să trecem de la un interes personal limitat la bunăvoinţă este un fapt elementar, legat de motivaţia proprie. Fiinţele umane sunt la fel de firesc determinate de motive ca şi obiectele fizice de mişcări de împingere şi tracţiune (V, 57, p. 297). Atunci când ne trasăm obiective, nu suntem conduşi doar de o dorinţă oarbă. Aşa cum o arată şi sensul însuşi al termenului „bine", noi dorim ceea ce considerăm bun. De câte ori acţionăm dintr-un motiv anume, încercăm să evităm un rău aparent sau să obţinem un bine aparent, trebuind să aspirăm numai la ceea ce considerăm a fi bun (V, 11, p. 206; III, 2, p. 168; III, 4, p. 173).

Cumberland mizează pe această aserţiune antihobbesiană fără a o demonstra, ea fiind fundamentală pentru gândirea sa. Pornind de la ea, va infera că „trebuie să dorim în mod necesar lucruri similare pentru lucrurile care sunt cu necesitate judecate ca similare". Cumberland înfăţişează acest principiu de generalizare ca aparţinând psihologiei, nu logicii practice, şi îl foloseşte pentru a-şi întemeia concepţia privitoare la progresul moral. Cunoaştem trăirile celorlalţi la fel de bine ca pe ale noastre (V, 16, p. 216). Aşadar, dacă voi gândi că un lucru e bun pentru mine, voi ajunge să cred că va fi bun şi pentru altul în împrejurări asemănătoare; şi, de vreme ce aprecierea sa ca fiind bun mă face să mi-l doresc, mă va determina să-l doresc pentru oricare. „Prin urmare, dorim pentru alţii [...] ceea ce reprezintă avantaje pentru noi" (V, 14, p. 211).

Astfel, ceea ce contează pentru noi rămâne, contrar lui Hobbes, doar cantitatea de bine pe care o putem produce, indiferent de cine va profita de ea (V, 12, p. 208; 27, p. 233). Raţiunea ne poate arăta că binele tuturor este mai mare decât propriul bine. Raţiunea poate fi practică nu doar prin faptul că ne indică mijloacele de îndeplinire a scopurilor pe care ni le-am propus deja, ci şi pentru că le poate

modifica. Ea ne spune „care este cel mai bun şi mai necesar scop al fiecărui om" (II, 7, p. 105). Hobbes se înşală atunci când crede că raţiunea e doar o iscoadă a dorinţelor. Cunoaşterea binelui ne determină să ne dorim noi scopuri. Prin intermediul raţiunii, putem fi convinşi să trecem de la a ne dori exclusiv propriul bine la a dori binele tuturor.

Sensul originar al zicalei, înţeleasă azi greşit, conform căreia caritatea începe cu sine, vine aici în sprijinul gândirii lui Cumberland. Porunca iubirii ne îndeamnă să-i iubim pe ceilalţi ca pe noi înşine. O veche tradiţie de gândire consideră că acest dicton ar însemna că noi învăţăm, într-o primă instanţă, din experienţa personală ce este binele şi cum să-l urmărim în mod ferm şi înţelept şi că abia după aceea suntem capabili să generalizăm la alţii[11]. *Caritas incipit a se*, întrucât propriile interese ne arată mai întâi că bunătatea lucrului pe care-l pot produce este ea însăşi o motivaţie să acţionez. De aici nu mai este decât un pas până la a realiza că nu e necesar ca lucrul care reprezintă un bine să-mi fie destinat pentru a furniza un motiv întemeiat de a-l săvârşi. Când învăţ că îl pot ajuta pe celălalt, sunt determinat să acţionez de gândul la acel bine, aşa cum mai înainte eram împins să acţionez doar în vederea binelui propriu[12]. Perfecţiunea naturii noastre ne face să acţionăm în conformitate cu raţiunea, iar nu starea noastră iniţială. Legea naturală ne cere să iubim în mod desăvârşit, pentru a ne aduce contribuţia la realizarea binelui suprem. Pe lângă aceasta, iubind pe măsura desăvârşirii noastre, împărtăşim aceeaşi dorinţă cu Dumnezeu. Doar în acest fel ne supunem întru totul legii (V, 47, p. 275). Pentru Cumberland, motivul e la fel de important ca şi consecinţa.

4. Dumnezeu, legea şi obligaţia

Raţionând pornind de la experienţa noastră, învăţăm că principiul fundamental al lui Cumberland reprezintă un adevăr necesar şi etern. Însă, crede Cumberland, este nevoie de mai mult pentru justificarea afirmaţiei

11. Această tradiţie este cercetată pe larg în Schneiders, 1971, căruia îi sunt foarte îndatorat în legătură cu acest subiect, dar şi cu altele.

12. Charron pune această problemă în mod concis atunci când spune că porunca iubirii „nu numai că reglementează datoria unui om faţă de altul [...], ci o arată şi o conduce după modelul acelei datorii şi iubiri pe care acesta şi le datorează sieşi, căci, aşa cum spun evreii, un om trebuie să înceapă caritatea cu sine însuşi" (*Wisdom*, III, V, p. 446).

că principiul pe care l-am descoperit are, într-adevăr, statut de lege. Hobbes spunea că imperativele raţiunii privind ceea ce trebuie să facem în vederea propriei conservări pot fi legi numai în cazul în care Dumnezeu ne porunceşte să ne supunem lor. Cumberland este de părere că Hobbes dădea dovadă de ipocrizie când spunea acestea (I, 11-12, p. 51-53 ; *cf.* IV, 1, pp. 180-181). Cu toate acestea, el însuşi e destul de serios atunci când afirmă că voinţa lui Dumnezeu trebuie să intervină pentru ca să fie considerate legi „concluziile raţiunii în chestiuni morale". O analiză a cauzelor care produc adevărurile pe care ni le descoperă raţiunea ne va conduce la prima dintre ele, „din ale cărei perfecţiuni esenţiale şi din sancţionarea internă a acestora prin recompense şi pedepse [...] ia naştere autoritatea lor". Doar atunci vom cunoaşte „voinţa sau legile lui Dumnezeu" (introducere, 4, p. 13).

Ca şi adepţii dreptului natural de dinaintea sa, Cumberland crede că morala presupune existenţa legilor care ne conduc acţiunile. Am putea să urmărim binele natural şi datorită dorinţei, însă, aşa cum arătam mai devreme, nici chiar urmărind binele cel mai mare pentru toate fiinţele raţionale nu întreprindem o acţiune morală în lipsa unei legi care să o poruncească. Cumberland introduce aici o distincţie între binele natural şi cel moral[13]. Am văzut că ideea despre primul tip de bine vine din cunoaşterea a ceea ce ajută lucrurile sau le dăunează. Nu este implicată nici o idee de lege. Pe de altă parte, ideea referitoare la binele moral presupune referirea la lege. Bunătatea morală poate fi atribuită doar acţiunilor şi deprinderilor agenţilor raţionali. Ele sunt morale în măsura în care dau naştere binelui natural deoarece astfel se supun legilor, fie ele naturale sau civile (III, 1, pp. 165-166). Atunci ce înseamnă legea ?

13. Distincţia sa dezvoltă o temă implicită la unii autori anteriori. Calvin, după ce precizează că există o bunăstare sau un bine naturale pe care le căutăm dintr-o „tendinţă naturală", ne previne că aici termenul „bine" se referă nu la virtute sau dreptate, ci la o stare, cum e cea prezentă la un om căruia îi merge bine (*Institutes*, II, II, 26, p. 286). Suarez susţine că acţiunile umane sunt bune sau rele dacă ele sunt sau nu în conformitate cu dreapta raţiune. În plus, faţă de acest tip de bunătate, „acţiunile umane au un anumit caracter bun sau rău raportat la relaţia lor cu Dumnezeu, în cazurile care implică, pe deasupra, şi o lege divină" („De legibus", II, VI, 17, în *Selections*). Principala preocupare a lui Suarez priveşte obligaţia, însă limbajul său se apropie de cel al lui Cumberland. „Legea naturală [...] îşi poate suprapune propria obligaţie morală [...] peste ceea ce s-ar putea numi rău sau virtutea naturale inerente obiectului" legii (II, VI, 12).

Cumberland dă o definiţie oarecum tomistă. O lege este „o propoziţie practică referitoare la îndeplinirea binelui comun, reglementată de sancţiuni compensatorii sau punitive" (V, 35, p. 247). Mai întâi, el vorbeşte de componentele unei legi, care sunt preceptul şi sancţiunile (V, 1, p. 189). Preceptul, atunci când se referă la o lege, diferă de cazul în care e vorba de sfat, de vreme ce o lege vine de la cel care comandă sau legiferează (IV, 1, p. 181). Astfel, legea implică un superior (V, 19, p. 221). Principalul său efect este de a-i obliga pe cei care cad sub jurisdicţia ei să facă ceea ce porunceşte ea. Obligându-i pe cei care i se supun, legislatorul face necesară pentru acele persoane săvârşirea anumitor acţiuni. Care sunt atunci relaţiile sancţiunilor cu obligaţia şi cu necesitatea de a face ceea ce e obligatoriu?

Pentru a putea urmări expunerea mai degrabă neclară a răspunsului lui Cumberland, trebuie să readucem în discuţie complexitatea care caracterizează însăşi legea naturală. Ea ne spune că binele propriu al fiecărui agent este inclus în binele comun al tuturor fiinţelor raţionale şi cea mai bună cale de a-l promova pe primul este de a-l urmări pe celălalt. Trebuie, de asemenea, să reţinem cele spuse de Cumberland cu privire la progresul moral de la dorinţa de bine personal până la dorinţa binevoitoare a binelui comun. Aceste două lucruri fac inteligibilă afirmaţia sa esenţială:

> Obligaţia este acel act al legislatorului prin care el declară că acţiunile conforme cu legea sa sunt necesare pentru cei în vederea cărora este făcută legea. O acţiune este [...] necesară pentru un agent raţional atunci când constituie cu certitudine una dintre cauzele presupuse în mod necesar de acea fericire pe care în mod natural şi, prin urmare, necesar acesta o doreşte (V, 27, p. 233).

Dumnezeu legiferează spunându-ne că este necesar ca noi să acţionăm în vederea producerii celui mai mare bine pentru toate fiinţele raţionale. Acest lucru e adevărat deoarece, indiferent dacă urmărim propriul bine sau binele altora, ne putem atinge în întregime scopul doar acţionând în direcţia urmăririi celui mai mare bine. Obligaţia care derivă din lege provine astfel din simplul fapt că Dumnezeu ne spune adevărul cu privire la ceea ce e necesar să facem, date fiind scopurile noastre. Putem învăţa adevărul din experienţă şi, de vreme ce ne avem scopurile, adevărul este pentru noi o propoziţie practică. Însă ceea ce ne apare drept obligaţia morală de a trăi conform acesteia este aspectul formal dat de afirmarea ei de către Dumnezeu.

Prin definiţie, o lege trebuie să includă sancţiuni. Însă rostul lor nu e acela de a ne obliga. Imediat după definiţia legii, pe care tocmai am citat-o, Cumberland insistă asupra faptului că el nu desprinde obligativitatea legii din sancţiune (V, 35, p. 248). Sancţiunile au două funcţii (V, 42, p. 266). Mai întâi, ele ne „persuadează" să facem ceea ce porunceşte Dumnezeu, întrucât, chiar dacă nu înţelegem că propriul nostru bine este cel mai bine urmărit când ne străduim pentru binele comun, putem înţelege cu siguranţă ameninţările cu pedeapsa şi propunerile de recompensă. Astfel, sancţiunile ne impun să facem, spre binele nostru, ceea ce e obligatoriu deoarece Dumnezeu ne-a spus că e în folosul binelui comun (*cf.* V, 22, p. 225). Necesitatea inerentă obligaţiei morale este una psihologică. În al doilea rând, sancţiunile ne arată că Dumnezeu e cel care a poruncit, într-adevăr, legea naturală. Ele fac aceasta pentru că, în viziunea lui Cumberland, sancţiunile sunt prezente de-a lungul întregii noastre vieţi pământeşti. Nu avem nevoie să le căutăm într-o altă viaţă. Aşa cum o sănătate şubredă este o pedeapsă pentru lăcomie şi pentru beţie, în acelaşi fel fericirea este o recompensă pentru exercitarea binevoitoare a capacităţilor noastre de a i face pe ceilalţi fericiţi (V, 22, p. 224 ; 23, p. 226). Astfel, afirmaţia lui Cumberland despre faptul că evidenţa empirică ne indică adevărul despre legea naturală se referă, totodată, la sancţiunile naturale. Egoismul este autopunitiv, bunăvoinţa este autocompensatorie, aceste fapte fiind modalităţi empirice prin care obligaţia de a ne strădui pentru binele comun este „făcută publică" sau promulgată (V, 24, p. 227)[14].

14. Cumberland pare a se deplasa în mod inevitabil – şi nu e ultimul care procedează astfel – de la ideea interesului propriu la aceea mai subtilă a bunăvoinţei. Dacă legea pe care o propune este adevărată, bunăvoinţa deplină va contribui atât la cel mai mare bine al meu, cât şi la cel mai mare bine al tuturor oamenilor. Însă, chiar dacă îmi doresc cel mai mare bine propriu şi e adevărat că, fiind pe deplin binevoitor, îl şi obţin, de aici nu rezultă că vreau să fiu pe deplin binevoitor. Descrierea pe care o face Cumberland necesităţii obligaţiei pare să impună ignorarea diferenţei conceptuale dintre a dori ceva ca binele personal cel mai mare şi a dori ceva care să-mi aducă, de fapt, cel mai mare bine personal. Dacă necesitatea obligaţiei constă în legătura raţională dintre un mijloc şi un scop dorit, atunci Dumnezeu nu poate să-mi arate necesitatea de a acţiona din bunăvoinţă, exceptând cazul în care doresc deja binele comun al tuturor, în conformitate cu acea descriere. Dacă doresc aceasta, urmează că, de vreme ce a acţiona din bunăvoinţă este cel mai potrivit mod de a-mi îndeplini scopul, voi ajunge să-mi doresc să fiu pe deplin binevoitor.

Cumberland subliniază faptul că, în concepţia sa, „obligaţia naturală nu e descoperită de om în aceeaşi ordine în care ea este întemeiată şi stabilită în natură" de Dumnezeu. Reacţionăm mai întâi faţă de sancţiunile naturale care ne afectează propriul bine şi ajungem să înţelegem doar treptat că aceste sancţiuni naturale ne descoperă voinţa lui Dumnezeu privitoare la cel mai mare bine al tuturor fiinţelor raţionale. Putem explica ceea ce am învăţat mai întâi – distribuţia sancţiunilor – prin ceea ce este descoperit mai apoi, dar care are întâietate în ordinea lucrurilor, şi anume voinţa lui Dumnezeu privitoare la cel mai mare bine. Propriul nostru progres moral ne conduce de la egoismul ignorant şi limitat către iubirea raţională a oricărui bine, oriunde ar apărea acesta. Ea ne învaţă totodată care este natura obligaţiei în universul armonios al lui Dumnezeu (V, 45, pp. 271-273). În opinia lui Cumberland, natura ne permite să ajungem la ceea ce e într-adevăr dezirabil pornind de la ceea ce ne dorim, legea naturală fiind astfel o călăuză către Dumnezeu (Galateni, 3, 24)[15].

Necesitatea psihologică presupusă de obligaţia morală reflectă un lucru elementar, şi anume că „suntem determinaţi de un fel de necesitate naturală să urmărim binele anticipat, mai ales pe cel mai înalt, şi să evităm răul" (V, 27, p. 233 ; *cf.* V, 11, p. 206). Cumberland nu sesizează aici nici o ameninţare la adresa libertăţii. Deşi refractar faţă de acest subiect, el vrea să spună că libertatea nu înseamnă puterea de a face binele sau răul sau absenţa determinării printr-un bine perceput. Ea este puterea de a acţiona în mod optim, în acord cu judecata proprie (II, 4, p. 102 ; *cf.* IV, 1, p. 180). Atunci când acţionăm în mod liber pentru a face ceea ce suntem obligaţi să facem, adică să urmărim cel mai mare bine, nu mai avem nevoie de nimic altceva.

Opiniile lui Cumberland despre obligaţie şi libertate îi permit să explice cum aceeaşi lege morală se aplică atât oamenilor, cât şi lui Dumnezeu. E adevărat, nu putem spune că Dumnezeu e realmente obligat să ne poruncească să facem doar ceea ce este în mod natural bine pentru noi. Obligaţia derivă numai din lege, legea numai din porunca unui superior, iar Dumnezeu, desigur, nu are nici unul. Însă Cumberland crede că poate depăşi această dificultate. Deoarece voinţa tinde către un bine perceput în mod clar, ceea ce Dumnezeu înţelege despre bine este „analog unei legi naturale" şi, din moment ce înţelegerea

15. Stoicii susţineau şi ei că ultimul stadiu al dezvoltării este de fapt cel dintâi ca natură sau semnificaţie ; Grotius reia tema în *DIPB*, cartea întâi, II, I, 2.

sa este infinită, necesitatea cu care o urmează este mai puternică decât orice necesitate care ar putea fi impusă de sancţiuni. Există, prin urmare, o „propensiune intrinsecă a voinţei divine" care face imposibilă, în cazul lui Dumnezeu, încălcarea poruncii că trebuie urmărit cel mai mare bine (VII, 6, pp. 317-318).

Această necesitate nu e mult mai incompatibilă cu libertatea divină decât este cu a noastră (VII, 7, p. 320; *cf.* V, 19, p. 221). De fapt, Dumnezeu dispune de o libertate suplimentară. Există infinit de multe alte moduri în care Dumnezeu ar fi putut să creeze lumea, iar noi nu putem spune că unul dintre ele ar fi cel mai bun. Dacă unele dintre lumile posibile conţin cantităţi egale de bine şi dacă în toate acestea fiinţele raţionale se bucură de mai mult bine decât în oricare altă lume, Dumnezeu poate alege în mod liber pe care să o creeze. Libertatea deplină nu înseamnă ca un ins să fie capabil să producă mai mult sau mai puţin bine. Dumnezeu e liber să distribuie binele după cum voieşte, atât timp cât cantitatea totală este una dintre cantităţile maximale (VII, 7, p. 320).

5. Raţionalitatea în morală

Cumberland crede astfel că nu ar trebui să ne temem de urmările teoriei lui Hobbes, întrucât a arătat că Dumnezeu gândeşte, ca şi noi, raţional. Atât oamenii, cât şi Dumnezeu trebuie să cunoască şi să respecte aceeaşi lege morală. Putem să aplicăm cu încredere înţelegerea noastră a moralei asupra lui Dumnezeu pentru a dovedi că el este drept; şi, întrucât Dumnezeu nu ar fi putut revela nimic „contradictoriu cu concluziile juste ale raţiunii noastre", trebuie să credem în Scriptură (introducere, 6, p. 15; 27, p. 34). Antivoluntarismul ce rezultă din evidenţierea raţionalităţii moralei îl conduce pe Cumberland la câteva consecinţe importante.

Îl determină, mai întâi, să abordeze o interpretare hedonistă a binelui. Deşi Cumberland îşi formulează de obicei legea în termeni de maximizare a binelui comun, el o va defini şi în termeni de maximizare a fericirii (introducere, 20, p. 26; I, 15, p. 56; VI, 10, p. 312). Este, de asemenea, preocupat de maximizarea perfecţiunii sufletului şi a corpului. Aceste elemente sunt puse în relaţie de descrierea pe care Cumberland o face binelui natural ca fiind cel ce „conservă sau sporeşte sau perfecţionează facultăţile" a ceea ce beneficiază de el (III, 1, p. 165).

Apare însă o problemă. De vreme ce Dumnezeu este raţional, noi trebuie să ne străduim pentru binele lui. Cum? Definiţia pare să atragă după sine urmarea că noi nu putem spori binele lui Dumnezeu, de vreme ce nu putem influenţa perfecţiunea facultăţilor sale. Acest lucru lasă deschisă posibilitatea ca oamenii să nu împărtăşească un scop comun cu Dumnezeu, ceea ce ar deschide, în schimb, drumul către voluntarism.

Cumberland ocoleşte problema, spunând că definiţia pe care o dă binelui se aplică doar fiinţelor create şi că ar exista un sens analog în care putem gândi binele în relaţie cu Dumnezeu. Orice vedem că ne conservă sau ne perfecţionează ne aduce în suflet o stare de linişte sau bucurie. Desigur, Dumnezeu nu poate fi făcut să sporească în perfecţiune, însă, „întrucât liniştea, bucuria sau mulţumirea pot fi concepute ca separate de imperfecţiune, acestea pot fi cu siguranţă atribuite Maiestăţii Divine" (V, 9, p. 203). În felul acesta, noi şi Dumnezeu putem împărtăşi – mai mult sau mai puţin – o stare sufletească şi putem încerca să o maximizăm în toate fiinţele raţionale.

Să fie vorba de plăcere? Am văzut că, în opinia lui Cumberland, acţiunile prin care ne folosim în mod deplin facultăţile ne aduc fericire, el considerând că nu are importanţă dacă fericirea constă în cea mai hotărâtă acţiune a facultăţilor noastre sau într-o „foarte agreabilă şi reconfortantă utilizare a lor, însoţită de linişte şi bucurie, care este numită de unii plăcere" (V, 13, p. 209). Acţiunile lui Dumnezeu îi pot produce bucurie, iar când ne conformăm voinţei sale, îi oferim bucurie sau mulţumire (introducere, 10, p. 17). Astfel, binele care trebuie maximizat constituie pentru Cumberland o stare subiectivă, cauzată într-un fel în cazul nostru şi într-altul în cazul lui Dumnezeu. Valoarea sa rămâne independentă de modul în care ea a apărut. Dacă este totuşi un hedonist, aceasta nu se datorează faptului că el crede că scopul moralei ar fi o viaţă plăcută. Cumberland nu este epicureic[16]. Însă, dacă vrea să asigure raţionalitatea moralei, trebuie să descopere ceva a cărui maximizare să o poată urmări atât Dumnezeu, cât şi oamenii[17].

16. Sharp, 1912, argumentează în favoarea opiniei conform căreia Cumberland este hedonist. Într-un anumit sens, acest lucru e destul de corect, însă e prea simplist. Cumberland ar fi mai degrabă un perfecţionist; hedonismul său face parte din lupta contra voluntarismului.

17. Dacă-i acceptăm principiul, atunci „întrebările morale şi politice sunt convertite în termeni folosiţi printre filosofii naturalişti, şi anume dacă cutare cauze eficiente pot să producă sau nu cutare efect. Iar la întrebările formulate astfel poate fi dat un răspuns demonstrabil" (V, 4, p. 196).

Importanţa asigurării unei raţionalităţi a moralei îi ridică lui Cumberland o a doua problemă. Dacă cvasihedonismul sprijină capacitatea principiului său de a servi drept îndrumare clară pentru alegerea omului înţelept, deliberarea este susţinută şi de faptul că toate legile morale particulare sunt derivate dintr-o singură lege universală fundamentală. Drepturile, spre exemplu, nu au un statut independent. Ca „membri subordonaţi" ai împărăţiei lui Dumnezeu, noi suntem îndreptăţiţi la un bine personal proporţional cu importanţa noastră în acea împărăţie, în acelaşi fel în care fiecare organ primeşte doar hrana de care are nevoie pentru a ajuta întregul corp de care aparţine (V, 47, p. 277). Rezultă de aici că drepturile noastre sunt determinate de legea binelui care guvernează întregul (I, 22, p. 64). Hobbes, ca mulţi alţii, se înşela asupra acestei chestiuni. Nu se poate şti dacă individul are măcar dreptul la autoconservare dacă nu se ştie mai întâi „că aceasta va contribui la binele comun". Pe scurt, avem drepturi individuale doar în măsura în care posesia lor serveşte binelui comun. Până şi virtutea este considerată bună de Cumberland doar pentru că ea ne determină să facem numai acele fapte care contribuie la binele public. Ea nu este, aşa cum credeau stoicii, bună în sine (V, 5, pp. 199-200).

Perfecţiunea raţiunii practice, crede Cumberland, presupune ca toţi cei care sunt călăuziţi de ea să împărtăşească un scop comun. El a arătat – sau cel puţin aşa pretinde – modul în care se aplică acest lucru în concepţia sa şi ne oferă, pentru a-şi susţine opinia, un argument antihobbesian. În viziunea lui Hobbes asupra sensului termenului „bine", indivizi diferiţi se referă la lucruri diferite atunci când îl utilizează. El semnifică pentru mine ceea ce eu îmi doresc, iar pentru tine ceea ce tu îţi doreşti. Însă limbajul devine, în acest caz, „cu totul echivoc", subminând în felul acesta întregul rost al discursului, care este „comunicarea cunoaşterii". Singura cale de a evita această anarhie lingvistică ar fi cea propusă de Cumberland. Trebuie să admitem că „binele" semnifică ceea ce este în avantajul tuturor (V, 16, pp. 214-215). Teoria lui Hobbes ar face imposibilă o accepţiune comună pentru termenii de bine şi de rău.

De vreme ce există un scop unic şi un singur principiu, raţionalitatea moralei pare asigurată. Însă Cumberland găseşte, de fapt, o lege suplimentară a raţiunii practice. Oricare două propoziţii adevărate nu pot fi inconsistente. Astfel că, dacă unul dintre noi consideră că procurarea a ceva necesar vieţii este permisă, trebuie să admită că un act similar, efectuat de cineva aflat într-o situaţie asemănătoare, este de asemenea permis. „Prin urmare, oricine judecă în mod corect trebuie să accepte

că aceleaşi lucruri pe care le consideră pe bună dreptate legitime pentru el sunt legitime şi pentru alţii aflaţi într-o situaţie similară" (II, 7, pp. 105-106). Orice ar gândi o fiinţă cu adevărat raţională că se cuvine să facă pentru sine, ea ar vrea acelaşi lucru şi pentru alţii (V, 30, p. 237). Este interesant că el nu vede în acest principiu nici un fel de ameninţare la adresa celor spuse în legătură cu necesitatea maximizării binelui în fiecare din actele noastre. Îl vede, mai degrabă, ca pe ceva ce ne aduce binecuvântarea unei dependenţe reciproce într-un univers armonios. Evitarea judecării unor cazuri similare în mod diferit reprezintă o sursă a armoniei sociale. Ea ne aduce şi pacea lăuntrică, de vreme ce a susţine judecăţi contradictorii despre lucruri similare ar fi „un fel de nebunie" care „ar afecta serios sănătatea, pacea şi mulţumirea spiritului atunci când el lucrează", în timp ce uniformitatea judecăţii produce linişte (V, 16, pp. 215-216). Universalizarea judecăţilor noastre reprezintă o cale către fericire[18].

6. Ignoranţă şi supunere

Utilitarismul lui Jeremy Bentham tratează dreptul şi obligativitatea ca susceptibile de a fi definite în relaţie cu cantitatea de bine. Cumberland tratează obligativitatea şi binele drept categorii separate. Ceea ce face un act obligatoriu nu este cantitatea de bine pe care o produce, ci calitatea sa de a fi poruncit de Dumnezeu[19]. Utilitarismul de felul celui teoretizat de Bentham reprezintă o tentativă teoretică de a îndepărta nevoia oricărei autorităţi de acest fel. Este destul de evident de ce un cleric al Bisericii Anglicane intenţiona să-i facă loc autorităţii lui Dumnezeu în sistemul său moral. Ne putem întreba însă cum poate face acest lucru. La urma urmelor, el a argumentat că şi în lipsa acţiunii unui legiuitor, Dumnezeu urmează cu necesitate cel mai mare bine. Obligaţia sa e autoimpusă. Atunci de ce trebuie ca obligaţia care ne revine nouă să depindă de un superior şi să presupună supunere? Dumnezeu se poate autoguverna deoarece el cunoaşte care este cel mai mare bine: de ce n-am putea şi noi face acelaşi lucru, de vreme ce

18. Cumberland nu se întreabă niciodată cum va fi afectată aplicarea legii sale fundamentale a binelui de constrângerea ivită din necesitatea raţională a universalizării ei.

19. Asupra acestui punct, vezi Haakonssen, 1996, dar şi Haakonssen, 1990, faţă de care rămân profund îndatorat.

mintea noastră e asemenea celei divine? Răspunsul e că noi nu deţinem cunoaşterea pe care o are Dumnezeu. Cumberland sugerează, fără a intra în mai multe detalii, că ignoranţa umană are două aspecte.

Avem nevoie de îndrumarea lui Dumnezeu pentru ca el să ne spună care este cel mai mare bine şi că propriul nostru bine este inseparabil de acesta. Prezenţa răului în lume s-ar putea să ne fi indus în eroare, făcându-ne să credem că Dumnezeu nu ar voi ca toate fiinţele raţionale să fie fericite (introducere, 17, pp. 22-23). Chiar în cazul în care n-am cădea în această greşeală, nu am avea destulă cunoaştere pentru a pătrunde planurile lui Dumnezeu. Trebuie să ne supunem legilor date de Dumnezeu, dar nu din pricină că el sau legile ar fi inexplicabile în sine, ci datorită faptului că deţinem doar o capacitate limitată de a înţelege cu ce anume contribuie fiecare la binele întregului. Nu ne putem aştepta, spune Cumberland, ca muncitorii de rând să înţeleagă planurile unui arhitect; ei au nevoie de o minte superioară care să direcţioneze întregul efort. În mod asemănător, iniţiativa creării unei societăţi umane în care toţi să fie cât se poate de fericiţi nu ar putea izbuti decât în condiţiile în care „s-ar stabili o subordonare a fiinţelor raţionale, care să se supună, toate, lui Dumnezeu ca fiinţa supremă şi cea mai perfectă, prin respectarea acelor legi naturale comune tuturor popoarelor şi pe care le-am explicat" (IX, 5, p. 348). Doar o morală a supunerii ne oferă îndrumarea de care avem nevoie pentru a ne face datoria în întreprinderea comună la care iau parte oamenii şi Dumnezeu (*cf.* VII, 6, p. 319).

Cu toate acestea, intervine aici ceva mai mult decât simpla lipsă a cunoaşterii. Dacă suntem în mod natural puşi în mişcare de raţiuni, atunci de ce majoritatea oamenilor nu este preocupată de cel mai mare bine al tuturor? De ce urmărim cu atâta orbire binele personal, chiar în dauna intereselor celorlalţi (şi implicit ale noastre)? Cumberland nu recurge explicit la păcatul originar, însă răspunsul său nu este departe de aşa ceva. Suntem ignoranţi în ceea ce priveşte legea naturală şi nu reuşim să ne supunem ei pentru că, spune el, suntem voluntari şi nechibzuiţi. Refuzăm să ne îndreptăm atenţia spre cea mai bună cale de a ne atinge scopurile. Graba şi pasiunile tumultoase ne abat atenţia. Dacă nu ar face-o, argumentele raţionale pe care le aduce Cumberland ar convinge practic pe oricine să săvârşească acţiuni bune din punct de vedere moral din preocupare pentru scopul cel mai bun (V, 35, p. 248; 27, p. 234; III, 4, p. 172).

Toate acestea sugerează câteva probleme pe care le ridică poziţia lui Cumberland. Acceptarea faptului că avem cunoştinţă de dureroasele

manifestări ale răului în lume sugerează că dovezile că Dumnezeu ar voi fericirea tuturor nu sunt uniforme. Inflexibilitatea noastră lasă să se înţeleagă că pasiunile şi dorinţele nu sunt atât de dispuse la schimbarea pe care, aşa cum o arată schema progresului moral, o presupune cunoaşterea. Din moment ce nu putem înţelege cum urmează să fie produs binele, nu este clar felul în care principiul propus de Cumberland ar putea să ne îndrume în acţiune într-un mod care să fie de departe superior celui aristotelic[20].

La aceste întrebări nu primim nici un răspuns din partea lui Cumberland, însă el însuşi trage o concluzie din ignoranţa noastră faţă de problemele concrete ale oamenilor care pune în evidenţă un aspect important al propriei sale poziţii morale. Ignoranţa umană, argumentează el, justifică păstrarea nealterată a actualului sistem al proprietăţii private. Dependenţa noastră unii de alţii face ca folosirea privată a lucrurilor să fie utilă producerii binelui comun. Astfel, dreapta raţiune porunceşte ca bunurile pe care ni le-a dat Dumnezeu spre folosinţă comună să fie împărţite şi distribuite proprietarilor particulari şi urmaşilor lor (I, 22-23, pp. 64-68; VII, 1-2, pp. 313-315). Cumberland nu presupune că raţiunea porunceşte şi modul în care trebuie făcută împărţirea corectă. Însă dreptatea constă în respectarea drepturilor posesorilor, acele drepturi trebuind să fie declarate inviolabile (VII, 3-4, pp. 315-316). Pe deasupra, trebuie să cădem de acord asupra acestui punct chiar şi într-o situaţie în care diviziunea proprietăţii ar fi rezultatul întâmplării, cum ar fi tragerea la sorţi sau dreptul primului venit, întrucât importanţa reglementării proprietăţii este inestimabilă. În plus, el crede că orice modificare a sistemului actual de distribuţie aduce mai multe riscuri decât avantaje. Redistribuirea raţională presupune mai multă cunoaştere decât ar putea avea un om sau un ansamblu social. Opiniile ar diferi într-un mod atât de radical, încât nu ar produce decât confuzie. Prin urmare, „o dorinţă de inovare în chestiuni legate de proprietate este nedreaptă", fiind în mod necesar în contradicţie cu legea fundamentală care implică urmărirea celui mai mare bine (VII, 9, p. 323). Ignoranţa ne pune în situaţia de a ne supune cu toţii lui Dumnezeu, cei mai mulţi dintre noi trebuind să se supună şi bogaţilor şi puternicilor acestei lumi.

---

20. Conştiinţa nu este, pentru Cumberland, o sursă de sine stătătoare a cunoaşterii morale; nu este o *synteresis* sau un set de principii. Ea reprezintă doar propria evaluare a acţiunilor noastre, acompaniată de bucurie sau tristeţe (II, 12, p. 112).

CAPITOLUL VII

Sinteza centrală – Pufendorf

Samuel Pufendorf (1632-1694) şi-a publicat impresionanta sa lucrare asupra jurisprudenţei naturale în 1672, anul în care a apărut şi tratatul lui Cumberland asupra aceluiaşi subiect. În anul ce a urmat, el a publicat un compendiu destinat studenţilor. Atât versiunea integrală a cărţii, intitulată *De iure naturae et gentium* (*Despre dreptul natural şi al popoarelor*), cât şi cea prescurtată, *De officio hominis et civis juxta legem naturalem* (*Despre datoria omului şi cetăţeanului în acord cu legea naturală*), au fost traduse în mai multe limbi europene, reeditate de nenumărate ori şi întrebuinţate ca manuale în universităţile protestante de pe continent şi din Scoţia, dar şi din coloniile americane[1].

1. Ţările romano-catolice nu l-au acceptat pe Pufendorf şi, deşi a fost cunoscut în Anglia, cărţile sale nu au avut aici un prea mare ecou. Othmer, 1970, prezintă un studiu documentat despre răspândirea operei lui Pufendorf, bazându-se pe influenţa traducerilor făcute de Barbeyrac în limba franceză. Întâlnim la Krieger, 1965, pp. 255-266 (vezi n. 4), o reuşită prezentare pe scurt a influenţei exercitate de Pufendorf. Wieacker, 1967, ne oferă o excelentă descriere a influenţei generale pe care au avut-o cei ce au scris despre *Vernunftrecht*, pp. 272-280, cu referire specială la Pufendorf, pe care-l analizează apoi mai atent la pp. 305-312. Pentru exemple de dezbatere a operei lui Pufendorf în Iluminismul scoţian, vezi Duncan Forbes, „Natural Law and the Scottish Enligthenment", în Campbell şi Skinner, 1982, pp. 186-204; James Moore şi Michael Silverthorne, „Gershom Carmichael and the Natural Jurisprudence Tradition in Eighteenth-Century Scotland", în Hont şi Ignatieff, 1983, pp. 73-88; şi, în acelaşi volum, eseul aparţinând coordonatorilor „Needs and Justice in the *Wealth of Nations*: An Introductory Essay", pp. 1-44.

Pufendorf a fost privit ca o figură majoră în tratatele de drept natural ale secolului al XVIII-lea, ajungând ca în 1798 să i se rezerve un capitol în expunerea în limba germană pe care Christian Garve a făcut-o principalelor sisteme de filosofie morală, descriere în care Hume nu e nici măcar menţionat[2]. Însă în cartea care va inaugura o nouă metodă de cercetare, aparţinându-i Carl Friedrich Stäudlin şi intitulată *Geschichte der Moralphilosophie*, apărută în 1822, primul tratat modern cu o arie vastă de cuprindere asupra eticii, Pufendorf este prezent doar pe o pagină sau două, în calitate de continuator al lui Grotius ; la atât sau chiar la mai puţin se reduce ceea ce se menţionează de atunci încoace despre el în scrierile istoricilor filosofiei morale şi ar putea obţine cei ce le studiază pe acestea[3]. Totuşi, teoria sa a exercitat o influenţă atât

---

Pentru Pufendorf şi Leibniz, vezi Schneider, 1967. Rüping, 1968, discută despre influenţa lui Pufendorf asupra lui Thomasius şi a succesorilor săi. Derathé, 1950, inaugurează dezbaterile referitoare la Rousseau şi Pufendorf ; Wokler, 1994, reprezintă un important progres în această direcţie.

În legătură cu tema privitoare la dreptul natural modern, rămân îndatorat dezbaterii generale şi lucrărilor susţinute la conferinţa pe tema operei lui Pufendorf şi a sociabilităţii nesociabile, care a fost organizată de Istvan Hont şi Hans-Erich Bödecker şi a avut loc la Göttingen în iunie 1989. Ceea ce prezint în secţiunea 6 este o dezvoltare a ideilor din lucrarea prezentată acolo.

Trimiterile la *De iure naturae* sunt făcute după traducerea lui C.H. şi W.A. Oldfather, iar cele la *De officio* sunt din traducerea făcută de Silverthorne.

2. Vezi Tuck, 1979, pp. 175-176. Garve îl consideră pe Grotius primul filosof modern al moralei şi pe Pufendorf drept continuatorul său, însă pe cel din urmă îl tratează mai în detaliu. El îi include printre moralişti „englezi" doar pe Hutcheson, Ferguson, Adam Smith, Clarke şi Wollaston (în această ordine). Cea mai mare parte a cărţii e dedicată expunerii eticii kantiene.
   În anul 1808, Pufendorf era încă destul de celebru pentru a-i permite lui Kleist să se refere nu prea politicos la el într-o comedie : „Die Welt, sagt unser Sprichwort, wird stets klüger,/ Und alles liest, ich weiss, den Pufendorf..." (Lumea, spune proverbul nostru, devine tot mai înţeleaptă/ Şi ştiu că l-am citit cu toţii pe Pufendorf) - Kleist, *Der Zerbrochene Krug*, I, 4.
3. Pufendorf trece abia observat la Sidgwick, 1889, şi nici măcar atât la MacIntyre, 1966. Ignorarea lui Pufendorf pare a fi caracteristică în special scrierilor de istorie a filosofiei morale. Istoricii gândirii politice îl iau, de obicei, în considerare. Leidhold, 1985, care reprezintă o excepţie, este interesat de politica, dar şi de etica lui Hutcheson.

de durabilă şi extinsă asupra gândirii europene a dreptului natural, încât trebuie să o considerăm paradigma versiunii moderne a acestui tip de doctrină[4].

Pufendorf a abordat o arie largă de subiecte pe care le-a analizat în detaliu. S-a arătat preocupat de teoria politică, istorie, teologie şi relaţiile Bisericii cu statul, dar şi de dreptul natural. În toate aceste chestiuni a fost atacat de numeroşi critici, cu care nu a ezitat să intre în controverse, adesea vehemente[5]. Făcând abstracţie de multe din aceste aspecte, voi încerca să reţin doar elementele gândirii sale care formează esenţialul a ceea ce am considera azi a fi filosofia sa morală.

1. Entităţi morale

Spuneam în capitolul IV, 5, că problematica lui Grotius pune în prim-plan existenţa unei tensiuni durabile între tendinţele sau nevoile noastre sociale şi cele antisociale, tratează legile naturale ca fiind prescripţii ce pot fi descoperite pe cale empirică şi care ne permit, în ciuda acestei tensiuni, să trăim laolaltă şi refuză să dea o concepţie substanţială a binelui suprem din care să derive legi particulare. Privit din acest unghi, Pufendorf e, fără îndoială, un adept al lui Grotius. El acceptă şi dezvoltă multe alte teme ale doctrinei celui din urmă; începe însă cu ceea ce crede că ar marca ruptura sa de Grotius.

În teoria asupra statutului ontologic al moralei, prezentată în capitolul introductiv al cărţii sale *De iure naturae* (*DIN*), Pufendorf explică în ce constă dezacordul amintit. În centrul acestei teorii stă distincţia pe care el o face între entităţile fizice şi cele morale[6]. Entităţile fizice

4. Cel mai complet studiu asupra lui Pufendorf îl face Denzer, 1972, căruia îi rămân foarte îndatorat. El include şi o excelentă bibliografie. Vezi şi Welzel, 1986; Krieger, 1965; Medick, 1973; Laurent, 1982. Pufendorf figurează într-un important studiu al lui Schneiders, 1971. Vezi, de asemenea, Zerbrucken, 1971, şi Dufour, în Burns, 1991.

5. Vezi Döring, 1992, pentru o bibliografie substanţială privitoare la toate aspectele operei şi influenţei lui Pufendorf şi pentru eseuri deschizătoare de drumuri asupra vieţii şi scrierilor sale de istoric şi teolog.

6. Pufendorf a preluat distincţia de la Erhard Weigl; vezi Denzer, 1971, p. 69, şi, pentru un studiu mai complet, Röd, 1969. În timp ce la Weigl ideea era aproape de neînţeles, abia prin intermediul lui Pufendorf ea a ajuns să suscite interesul la nivelul Europei.

sunt cele a căror putere sau forţă cauzală le determină să se mişte fără vreo îndrumare primită de la percepţie sau reflecţie sau cu una foarte redusă. Fiinţele umane nu sunt entităţi fizice în adevăratul sens al cuvântului, întrucât acceptă îndrumarea prin inteligenţă şi voinţă. Pufendorf lasă pe seama altora să analizeze ce s-ar putea face cu capacităţile noastre pur cognitive. Sarcina sa specială este de a arăta

> felul în care, mai ales în ceea ce priveşte direcţionarea actelor de voinţă, a fost pusă în lucruri şi în mişcările lor naturale un atribut caracteristic, din care a luat naştere o anumită proprietate a acţiunilor umane. [...] Aceste atribute sunt numite entităţi morale, întrucât prin ele sunt judecate şi ţinute în frâu moravurile şi acţiunile unui om (I, I, 2, pp. 4-5).

Lumea presupusă a conţine corpuri în mişcare ce interacţionează cauzal poate fi numită „fizică", iar despre lucrurile din ea putem spune pe bună dreptate că sunt create de Dumnezeu. Despre entităţile morale ar fi mai potrivit să spunem că se nasc printr-un fel de „impunere". Ele sunt dependente de entităţile fizice în sensul că presupun existenţa acestora. Însă Pufendorf declară în mod categoric că „ele nu se nasc din natura intrinsecă a calităţilor fizice ale lucrurilor, ci sunt suprapuse, din voinţa entităţilor inteligente, peste lucrurile deja existente şi complete din punct de vedere fizic". Spre deosebire de fiinţele fizice, entităţile morale nu deţin puteri cauzale: „Forţa activă care se află în ele nu constă în capacitatea lor de a produce în mod direct vreo mişcare sau vreo schimbare fizică a vreunui lucru, ci numai în aceea că e făcut cunoscut oamenilor sensul în care ei ar trebui să-şi exercite liberul arbitru" (I, I, 3-4, pp. 5-6).

Dumnezeu impune anumite entităţi morale tuturor oamenilor, ele putând fi numite „naturale". Entităţile morale pe care le impunem noi nu sunt naturale în acest sens, însă altfel cele două categorii sunt de acelaşi fel (I, I, 7, p. 7). Ambele au rolul de a aduce ordine în viaţa oamenilor (I, I, 5, p. 6). Îndatoririle şi drepturile naturale sunt esenţiale pentru morală, iar legea are în mod evident această funcţie (I, I, 19-20, pp. 18-19). Atunci când ne organizăm viaţa, distribuind indivizilor şi grupurilor roluri definite social, cum ar fi cel de soţ, primar şi consilier local, noi suprapunem peste fiinţa lor fizică entităţi morale (I, I, 12, p. 11). Valoarea pe care o atribuim fiecărui lucru e şi ea o entitate morală. La fel stau lucrurile şi cu respectul pe care îl acordăm oamenilor, precum şi în cazul tuturor distincţiilor culturale constând în funcţii, titluri şi onoruri care guvernează dreptul la stimă

(I, I, 12-13, pp. 11-13; I, I, 17-18, pp. 17-18)[7]. Ca fiinţe fizice şi biologice, noi suntem independenţi de entităţile morale; însă acele entităţi constituie toate celelalte aspecte ale universului uman[8].

Teoria entităţilor morale nu este minuţios elaborată în *On the Law of Nature*, fiind în întregime eludată în *On the Duty of Man and Citizen* (*Despre datoria omului şi cetăţeanului*). Însă Pufendorf o consideră a fi hotărâtoare în ceea ce priveşte distincţia, destul de categorică, pe care o face între propria viziune privind statutul moralei şi cea a lui Grotius. Grotius crede că ar exista o „calitate a întemeierii sau necesităţii morale", intrinsecă anumitor acţiuni, care îndrumă legislaţia divină. Pufendorf susţine cu tărie că este o greşeală să se spună „că unele lucruri sunt nobile sau întemeiate pe ele însele, fără nici o impunere, şi că acestea constituie obiectul legii naturale şi eterne, în timp ce altele, ale căror bun renume sau întemeiere depind de voinţa unui legislator, sunt de competenţa legilor pozitive" (I, II, 6, p. 27)[9].

El oferă unele argumente în favoarea poziţiei sale. Unul dintre ele insistă asupra faptului că nobleţea sau justificarea acţiunii ar reieşi din conformitatea acesteia cu legea, iar, de vreme ce „legea este poruncă dată de un superior", nu pot exista nobleţe sau justificare anterioare legii[10]. Un altul e că raţiunea oamenilor nu poate să sesizeze de una singură diferenţa dintre mişcările corporale păcătoase şi cele care nu sunt astfel. Raţiunea ne-ar putea ajuta, doar prin propriile puteri, să

7. Pufendorf dedică un capitol destul de mare (*DIN*, VIII, IV, pp. 1229-1273) „valorii pe care o au oamenii în viaţa obişnuită, conform căreia ei pot fi puşi pe acelaşi plan sau comparaţi cu alte persoane şi apreciaţi sub sau peste valoarea lor". Acest tip de valoare diferă de drepturi şi obligaţii, cu toate că gradul de „stimă simplă" care-i revine cuiva reprezintă măsura în care acea persoană îşi îndeplineşte cum trebuie datoria (VIII, IV, 1-6, pp. 1229-1233). Un alt tip de stimă, „stima intensivă", derivă din funcţiile şi onorurile pe care le poate acorda suveranul, aceasta fiind tema principală a capitolului.

8. Pufendorf nu prezintă în scrierile sale despre dreptul natural o epistemologie argumentată pe larg. El se comportă ca un empirist, aşa cum voi demonstra ulterior. Nu s-a gândit că, dacă entităţile morale sunt create de voinţă, s-ar putea ca şi cele teoretice să fie la fel. Urmează de aici că el nu abordează problema elaborării sociale a cunoaşterii teoretice sau factuale.

9. Aşa cum subliniam în capitolul IV, 6, nu e foarte clar dacă părerile lui Grotius şi ale lui Pufendorf asupra acestei chestiuni sunt atât de radical diferite cum ar lăsa cel din urmă să se înţeleagă.

10. *Cf.* de asemenea *DIN*, II, III, 4, pp.183-184. Grotius, aşa cum am arătat, foloseşte o definiţie diferită a „legii".

facem ceea ce fac şi animalele într-un mod mai inteligent şi mai eficient şi să facem în acest fel distincţia între ce e bine făcut şi ce nu. Însă, în absenţa legii, ea nu ne-ar permite niciodată „să descoperim vreo calitate morală în acţiunile unui om".

Aceste argumente mai degrabă sofistice nu dezvăluie adevărata preocupare a lui Pufendorf, care este una voluntaristă. Stabilirea „unei reguli eterne pentru moralitatea acţiunilor umane, dincolo de impunerea lui Dumnezeu", ar presupune admiterea unui principiu exterior şi coetern cu Dumnezeu, „pe care el însuşi trebuie să îl respecte în atribuirea formei lucrurilor". Pufendorf găseşte acest lucru greu de acceptat. Oricare principiu de acest fel ar limita libertatea de acţiune a lui Dumnezeu în ceea ce priveşte crearea omului. Însă oricare dintre noi, crede el, admite că Dumnezeu l-a creat pe om şi toate însuşirile lui în mod liber. Astfel, se presupune că i-ar fi putut da omului orice natură ar fi voit. Urmează că nu pot exista în lucruri nici un fel de proprietăţi morale care să fie eterne şi independente (I, II, 6, pp. 27-28; *cf.* II, I, 3, p. 146). Morala apare în univers doar o dată cu acţiunile izvorâte din voinţa lui Dumnezeu, iar nu din alte cauze.

Expunându-şi teoria cu privire la entităţile morale, Pufendorf nu utilizează terminologia tehnică voluntaristă, care face o distincţie între puterea absolută şi cea raţională a lui Dumnezeu. Cu toate acestea, el arată că s-a gândit la această distincţie când a analizat obiecţia – făcută adesea teoriilor asupra moralei care admit porunca divină – potrivit căreia Dumnezeu ar putea transmite şi alte porunci decât cele pe care le-a impus, urmând ca astfel, într-un mod de neînţeles, acte ca violul sau crima să trebuiască a fi considerate obligatorii. Pufendorf răspunde că pare „inutil şi copilăresc să ne întrebăm ce *ar fi putut* face Dumnezeu", când e atât de evident ceea ce a făcut deja. Mai mult, însăşi întrebarea e absurdă. Dumnezeu nu îşi contrazice propria voinţă. El nu a fost obligat să-l creeze pe om sau să-i ofere natura pe care o are. Însă, o dată ce s-a decis să facă omul ca un animal raţional şi social, „a devenit imposibil pentru legea naturală să nu fie în acord cu constituţia sa, şi aceasta nu dintr-o necesitate absolută, ci dintr-una ipotetică. Căci, dacă omul ar fi fost supus unor datorii opuse, ar fi rezultat nu un animal social, ci un fel de creatură sălbatică şi brutală". Pe scurt, dacă omul trebuie să aibă o natură socială (care nu era necesară), atunci actualele legi naturale trebuie menţinute. Dumnezeu a creat omul cu o astfel de natură, aşa că, atât timp cât Dumnezeu nu modifică natura umană, vor rămâne valabile aceleaşi legi, şi nu avem

nici un motiv să presupunem că Dumnezeu va schimba natura umană (II, III, 4, pp. 184-185)[11].

Pufendorf notează că unele acte sunt semnificate prin cuvinte care implică un caracter negativ, de exemplu „adulter". Acest lucru nu demonstrează totuşi că morala este înrădăcinată în realitatea fizică şi că este independentă de lege. Cuvintele de felul acesta nu se referă doar la un tip de mişcare fizică. Ele arată în plus că astfel de mişcări contravin unei legi. În absenţa legii, nici o acţiune n-ar mai fi considerată un adulter (I, II, 6, pp. 29-30). Pentru Pufendorf e la fel de important ca şi pentru Hobbes ca noi să nu fim induşi în eroare de limbaj şi astfel să conferim moralei un statut pe care ea de fapt nu-l posedă.

2. Binele moral şi binele natural

Pentru o mai deplină înţelegere a entităţilor morale, trebuie să cercetăm relaţia dintre bine şi aceste entităţi. Pufendorf pune peste tot la lucru distincţia categorică dintre „bine moral" şi „bine natural". Hobbes face şi el o asemenea distincţie, fără a-i da însă o prea mare importanţă[12]. Pentru Cumberland, ea prezintă o semnificaţie deosebită, aşa cum arătam în capitolul VI, 2 şi 4. Deşi modul în care abordează Pufendorf această chestiune se aseamănă cu cel al lui Cumberland, el se sprijină totuşi pe o premisă destul de diferită.

---

11. Barbeyrac argumentează că Pufendorf susţine mai degrabă această poziţie a voluntarismului decât una extremă, considerându-l, prin urmare, foarte puţin diferit de Grotius. Vezi nota 7 a lui Barbeyrac, p. 3, la *DIN*, I, I, IV, nota 2, p. 20, la I, II, VI, şi nota 5, p. 122, la *DIN*, II, III, IV, în traducere lui Kennett a traducerii franceze făcute de Barbeyrac. Vezi, de asemenea, cartea lui Barbeyrac *Jugement d'un anonyme*, pe care o discut în capitolul XII, 4. Merită să adăugăm că Pufendorf susţine că măreţia lui Dumnezeu ar fi fost aceeaşi chiar dacă n-ar fi creat nimic. Existenţa lumii este la fel de contingentă ca şi legile sale constitutive (*DIN*, II, III, 4, p. 184).

12. El face o astfel de distincţie în cadrul controversei sale cu Bramhall, argumentând în sprijinul afirmaţiei că binele „este relativ la cei pe care îi mulţumeşte". Bramhall consideră că dreapta raţiune ne arată binele moral. În replică, Hobbes spune că un cal blând şi pe care te poţi bizui este bun, însă nu din punct de vedere moral, şi că „legea e cea din care ia naştere diferenţa dintre bunătatea morală şi cea naturală". Pentru Bramhall, legea reprezintă tot ce poate să însemne „dreapta raţiune", care distinge cele două tipuri de bine (*Works*, coord. Molesworth, V, pp. 192-193).

Premisa este menţionată în comentariul cu care Pufendorf îşi începe discuţia despre binele natural: „Binele este azi definit de unii filosofi într-un mod absolut, astfel încât orice entitate care există în realitate poate fi considerată bună; nu luăm însă în considerare acest sens al cuvântului" (I, IV, 4, p. 55). Prin această remarcă aparent întâmplătoare, Pufendorf întrerupe o veche tradiţie, în care binele şi fiinţa erau echivalente[13]. Grotius ar fi fost măcar înţelegător cu tradiţia, în timp ce Cumberland consideră drept evident faptul că „Binele este una cu Fiinţa" (5, XIII, p. 210). Definiţia binelui dată de Hobbes, în raport cu dorinţa, indică faptul că el respinge echivalenţa, însă nu consideră că ar trebui să ia în seamă explicaţia metafizică. Pufendorf o înţelege într-un fel care-l distinge atât de Hobbes, cât şi de Cumberland.

El defineşte binele şi răul în raport cu persoanele. Înţeleasă în felul acesta, spune el, „natura binelui pare a consta într-o însuşire ce face ca un lucru să fie menit a-l ajuta, conserva sau completa pe altul". Astfel de însuşiri aparţin naturii lucrurilor, ele nedepinzând de ceea ce doresc sau cred oamenii despre ele. Împărtăşind opiniile lui Cumberland, însă în dezacord cu Hobbes, Pufendorf consideră că relaţiile care fac ca un lucru să fie bun în raport cu altul sunt pur obiective. El deschide o paranteză pentru a arăta că, deşi binele stârneşte dorinţa ori de câte ori este perceput, el poate fi greşit perceput sau omis, caz în care dorinţa ne-ar împinge în mod eronat să urmăm un bine „închipuit" (I, IV, 4, p. 56). Binele moral e destul de diferit de cel natural. El este un atribut al acţiunilor în măsura în care acestea sunt în acord cu legea. Pentru a fi pe deplin bună din punct de vedere moral, o acţiune trebuie să fie în acord din punct de vedere al conţinutului cu legea sau regula morală şi să fie îndeplinită tocmai datorită acestui acord (I, VII, 3-4, pp. 114-116)[14].

---

13. Vezi MacDonald, 1991, pentru articolele în care discută despre istoria şi complexităţile sistematice ale acestui subiect.

14. În această secţiune, Pufendorf nu merge mai departe cu discutarea bunătăţii agenţilor morali. În schimb, el discută despre corectitudinea lor. O persoană este dreaptă atunci când „îi place să acţioneze în mod drept, [...] străduindu-se pentru dreptate". Aşadar, o persoană dreaptă poate face anumite acte nedrepte (*DIN*, I, VII, 6, p. 117). Pentru a explica bunătatea oamenilor, Pufendorf are nevoie să recurgă la noţiunea de merit, care, la rându-i, presupune conceptul datoriilor imperfecte. Voi discuta această chestiune în secţiunea 5.

Prin definiţia pe care o dă legii, Pufendorf se desparte la fel de radical de tradiţie ca şi în cazul abandonării echivalenţei dintre bine şi fiinţă şi pare să o facă la fel de natural. „Legea" este definită simplu ca „un decret prin care un superior îl obligă pe un supus să-şi adapteze acţiunile conform ordinului emis de primul" (I, VI, 4, p. 89)[15]. Suarez şi Cumberland, urmându-l pe Toma din Aquino, afirmau că legea este în mod necesar orientată spre binele comun şi chiar Hobbes a definit legea în relaţie cu ceea ce, în opinia sa, reprezenta binele suprem, viaţa[16]. Grotius manifesta un aparent dezacord. Legea are ca fundal interesul, susţine el, însă aceasta nu înseamnă că interesul face parte din definiţia ei (*DIBP*, prolegomene, 16, pp. 86-87). Definiţia lui Pufendorf, eliminând orice referire la noţiunea de bine, îi permite să susţină că un act drept sau bun din punct de vedere moral poate să nu dea naştere la vreun bine natural. Afirmaţia stă în legătură cu viziunea sa de ansamblu, conform căreia entităţile morale sunt, în principiu, independente de proprietăţile naturale ale lucrurilor fizice[17].

Independenţa celor două feluri de bine are şi implicaţii practice. Deşi anumite entităţi morale cum ar fi, de exemplu, rolul de soţ, pot fi impuse doar entităţilor fizice care posedă anumite calităţi fizice, capacităţile care îi permit cuiva să săvârşească binele natural nu se numără printre ele. Nici puterea, nici frumuseţea fizică şi nici înţelepciunea nu îndreptăţesc pe nimeni la nimic. La fel stau lucrurile şi în cazul descendenţei biologice. Logica entităţilor morale presupune că natura nu ne poate cere, din punct de vedere moral, să acceptăm o guvernare creditară; puterea nu poate justifica autoritatea cuiva – nici măcar pe cea a lui Dumnezeu.

---

15. În secţiunea 6 voi expune părerile lui Pufendorf despre obligaţie şi dificultatea cu care se confruntă în demonstrarea relaţiei dintre justificarea sau validitatea obligaţiei şi forţa motivaţională care apare o dată cu recunoaşterea unei obligaţii valide.
16. Pentru Sfântul Toma, vezi *ST*, Ia, IIae, 90, 2. Într-o operă timpurie, Grotius îl urmează pe Toma din Aquino; vezi *Jurisprudence of Holland*, I, II, I, p. 5: „Legea este un produs al raţiunii şi impune, în vederea binelui comun, ceea ce este onorabil; ea este instituită şi făcută publică de cel care are autoritate asupra unei comunităţi de oameni". Concepţia de mai sus este abandonată în opera de mai târziu.
17. În *DIN*, I, I, 15, p. 15, Pufendorf afirmă că entităţile morale ar trebui impuse omenirii doar atunci când i-ar aduce mari foloase, dar că uneori ele se constituie şi fără a avea în vedere astfel de beneficii. El critică acest lucru, însă nu sugerează că este imposibil.

Pufendorf nu subestimează binele natural. Argumentul său este că el nu e ca atare determinant pentru entităţile morale. Binele natural devine semnificativ din punct de vedere moral când este însoţit de lege şi săvârşit în mod voluntar, datorită legii. Însă multe lucruri care ajută în mod natural oamenii şi care sunt, astfel, bune din punct de vedere natural nu sunt în mod automat bune şi din puncte de vedere moral, de vreme ce nu e obligatoriu să provină dintr-o acţiune voluntară. Mai există şi acţiuni de întrajutorare, cum ar fi cele făcute de animale, care nu au însă nici o calitate morală. Pufendorf susţine, aşa cum vom vedea imediat, că legile naturale au întotdeauna o anumită legătură cu ceea ce îi ajută sau le dăunează oamenilor, însă nu tot ceea ce e un bine în mod natural constituie obiectul dreptului natural (I, I, 6, pp. 28-29).

Mai există însă o relaţie importantă între binele moral şi binele natural. „Demnitatea naturii umane", spune Pufendorf, nu permite ca binele nostru să se limiteze la plăcerile trupului. De la suflet se aşteptă mai mult decât să anime trupul. Aceasta s-ar fi putut face printr-un „mecanism mult mai puţin elaborat" (II, I, 5, p. 148). „Şi cu siguranţă că nu a fost în zadar", continuă el, faptul

> că Dumnezeu l-a înzestrat pe om cu o minte care ar putea recunoaşte o ordine superioară, precum şi cu puterea de a-şi armoniza acţiunile cu aceasta, însă scopul a fost, fără îndoială, ca omul să îşi folosească facultăţile dăruite de Dumnezeu spre o cât mai mare slavă a lui Dumnezeu şi spre fericirea sa cât mai deplină (II, I, 5, p. 149).

Ceea ce vrea să spună aici Pufendorf este că binele pe care Dumnezeu a vrut să îl dobândim prin natura noastră specială nu este limitat la binele natural. El trebuie să includă un bine indicat de nivelurile superioare ale naturii noastre – raţiunea şi voinţa. Aceste facultăţi umane caracteristice ne ajută să cunoaştem legile şi să ne supunem lor, arătându-ne că Dumnezeu a intenţionat ca noi să ne conducem viaţa după legi (II, I, 1-5, pp. 145-149). De aici rezultă că, până şi din perspectiva lui Dumnezeu, legile naturale nu sunt simple mijloace de atingere a unui bine omenesc, care ar putea fi definit fără referire la ele. Ca şi Luther, Pufendorf susţine că legea ne arată ce trebuie să facem pentru a fi plăcuţi lui Dumnezeu. Însă, spre deosebire de Luther, el nu adaugă că nu putem face acest lucru. Binele moral al supunerii faţă de Creator este tot atât de mult o parte a scopului pentru care trebuie să ne străduim pe cât este binele natural al fericirii.

3. Cunoaşterea legii naturale

Pufendorf crede că, deşi înţelegerea noastră naturală este întunecată de păcatul originar, ea nu e totuşi atât de coruptă încât să ne împiedice să cunoaştem legile naturale. Dimpotrivă, acea parte a puterii noastre de înţelegere a cărei funcţie specială este de a cântări motivele care ne determină să acţionăm în vederea binelui sau a răului şi de a emite judecăţi asupra a ceea ce trebuie făcut posedă o „corectitudine naturală, care nu ne permite să greşim în chestiuni de ordin moral", exact în acelaşi mod în care partea puterii de înţelegere a cărei funcţie este de a cunoaşte lumea materială este în mod natural validă (I, III, 1-2, pp. 38-39). Nici o persoană matură cu o înzestrare obişnuită nu poate fi „prea obtuză pentru a înţelege măcar cele mai generale precepte ale legii naturale" (I, III, 3, p. 40). Ca şi adepţii dreptului natural dinaintea sa, Pufendorf e de părere că oamenii obişnuiţi nu sunt în stare să derive prin propriile puteri legile naturale mai detaliate. Ei trebuie să le înveţe de la alţii şi să le primească pe baza autorităţii (II, III, 13, p. 204). Însă unii oameni pot descoperi ei înşişi legea. Dacă admitem că revelaţia ne transmite legea, „ea poate fi totuşi cercetată şi demonstrată clar, chiar şi fără un astfel de ajutor, prin puterea raţiunii" (II, III, 13, p. 201 ; *cf.* II, III, 20, p. 220). Unul dintre principalele obiective ale lucrării *De iure naturae* este de a explica cum putem obţine această cunoaştere naturală.

Pentru început, Pufendorf susţine posibilitatea obţinerii certitudinii în cunoaşterea legii naturale. Unii au negat această posibilitate, făcând o greşeală elementară. Ei cred, în mod corect, că, pentru a fi în posesia certitudinii, trebuie să deducă o concluzie din anumite principii. Concluzia este deci necesară. Însă de aici nu rezultă, aşa cum presupun ei în mod eronat, că obiectul concluziei este el însuşi o entitate care există în mod necesar. Putem deţine o cunoaştere certă a lucrurilor contingente - supoziţie de care Pufendorf are în mod evident nevoie pentru a susţine că putem deţine cunoaşterea entităţilor morale (I, II, 2, p. 23).

Alţii obiectează că îndrumarea morală nu poate presupune cunoaşterea întrucât i-ar lipsi precizia matematică. Pufendorf admite imprecizia. Entităţile morale nu pot fi cuantificate în acelaşi fel ca entităţile fizice. Aceasta se explică prin faptul că scopul servit de entităţile morale nu implică o corectitudine cantitativă. „ Pentru scopul vieţii omeneşti era suficient", spune el, „ca persoanele, lucrurile şi acţiunile să fie evaluate şi comparate cu aproximaţie" (I, II, 10, p. 35). Cunoaşterea

practică – cunoaşterea entităţilor morale – nu ne spune nimic despre lumea fizică, însă desigur că nu acesta este scopul ei. Ea îşi are propriile măsuri, întrucât posedă o funcţie specială.

Unii sceptici, inclusiv Carneade, au susţinut că moralitatea nu e decât un instrument al interesului personal, acesta variind atât de mult de la o societate la alta şi de la o persoană la alta, încât nu putem avea principii imuabile şi certe care să ne dirijeze efortul de a o atinge (II, III, 10, pp. 194-199). Pufendorf recunoaşte că interesul propriu are acest cusur, însă el susţine că moralitatea nu e o chestiune de avantaj personal. Principiile ei nu se modifică din pricina acestor incertitudini. Acestea sunt pe deplin asigurate, nelăsând nici o ambiguitate în privinţa concluziilor deduse din ele (I, II, 4, pp. 24-25). Sarcina întregii cărţi constă în demonstrarea acestui lucru.

Pufendorf respinge cu fermitate unele concepţii cu privire la atingerea cunoaşterii morale. El neagă, spre exemplu, că, încă din momentul naşterii, regulile morale ar fi atât de limpede imprimate în minte, încât nu ne rămâne decât să privim în noi înşine pentru a le cunoaşte. Consideră că o asemenea concepţie este inacceptabilă, mai ales din considerente epistemologice. Pufendorf este un empirist şi crede că trebuie să fim capabili să învăţăm legile naturale din dovezile pe care ni le oferă experienţa[18]. Modul în care tratează spusele Sfântului Pavel din Romani, 2, 14-15, în care se face referire la faptul că păgânii au legea înscrisă în inimile lor, îi subliniază orientarea către empirism. Fraza Sfântului Pavel, comentează Pufendorf, „este o figură de stil" prin care se spune doar că este clară şi adânc fixată în noi cunoaşterea legilor naturale, acest lucru datorându-se fie capacităţii proprii de observare, fie deprinderii şi educaţiei (II, III, 13, p. 202)[19]. Deşi condiţiile pe care le stabileşte Pufendorf cunoaşterii aduc cu cele cartesiene – deductibilitatea a ceea ce cunoaştem din propoziţii de bază care nu pot fi puse la îndoială (I, II, 2-3, pp. 22-23) –, el accentuează ideea că „imperativele dreptei raţiuni reprezintă adevărate principii, care se află în concordanţă cu natura lucrurilor observată şi examinată în mod adecvat" (II, III, 13, p. 203). Aşa cum am văzut mai devreme, aceasta înseamnă că axiomele sau principiile prime ale legii naturale, numite astfel de filosof, trebuie să fie extrase din experienţă. În aceste chestiuni, Pufendorf nu diferă de Grotius, Hobbes şi Cumberland.

---

18. Asupra acestui punct vezi Denzer, 1972, pp. 40-48.
19. Vezi, de asemenea, remarca lui Pufendorf despre modul în care educaţia pe care o primim în copilărie ne face să credem că însuşirile morale ar fi naturale – *DIN*, I, II, 6, pp. 29-30.

A doua obiecţie a lui Pufendorf faţă de o metodă bazată pe principii înnăscute ar putea fi considerată de natură morală sau, într-un sens mai general, de natură practică. Ea apare în discuţia despre conştiinţă. Conştiinţa înseamnă pentru el doar capacitatea oamenilor de a-şi raporta acţiunile la legi. Prin urmare, spune el, „dacă un om doreşte să atribuie judecăţii practice sau conştiinţei vreo putere specială de a îndruma acţiunile care să nu emane sau să ia naştere din lege, el va conferi statut de lege oricărei idei absurde pe care ar avea-o oamenii, stârnind astfel o maximă confuzie în acţiunile umane" (I, III, 4, p. 41). Grotius, Hobbes şi Cumberland ar fi fost solidari cu acest mod de a interpreta conştiinţa. Ei sperau cu toţii, ca şi Pufendorf, că, insistând asupra dovezilor observabile pentru a justifica imperativele morale, ar putea descoperi un mod de a descuraja unele dintre cele mai sălbatice izbucniri ale nesociabilităţii umane.

În ciuda unui acord în privinţa empirismului, Pufendorf respinge concepţiile lui Hobbes şi Cumberland atunci când explică modul în care obţinem cunoaşterea morală. El nu adoptă metoda lui Hobbes care derivă conţinutul legilor naturale din considerarea mijloacelor prin care ne vom atinge scopul nostru particular. Pufendorf nu consideră că oamenii ar fi motivaţi doar de interesele proprii, aşa cum credea Hobbes[20]. Însă insistă asupra faptului că ar trebui să admitem caracterul prioritar al interesului propriu în orice apreciere a naturii umane. El nu reprezintă unicul etalon a ceea ce ar trebui să facem, dar prezintă importanţă pentru noi atunci când avem în vedere modul de derivare al legii naturale (I, III, 14, p. 207).

Pufendorf respinge şi opinia conform căreia am putea deriva cunoaşterea legilor naturale din descoperirea a ceea ce serveşte scopului ultim al lui Dumnezeu. Respingerea acestei teze se datorează în primul rând voluntarismului său. El se întreabă „dacă este în vreun fel folositor să se spună că *Dumnezeu a pus înaintea sa şi a omului* un *scop* comun sau că porunca adresată omului, care este aceea a respectării legii naturale, dezvăluie sensul creaţiei, aşa cum a fost el stabilit de Dumnezeu"[21].

---

20. Există unele afirmaţii întâmplătoare care se dovedesc a fi inconsistente cu această atitudine generală. Vezi, de exemplu, *DIN*, VII, I, 2, p. 951: „Spre ce scop se îndreaptă iubirea oamenilor, dacă nu spre ceea ce fiecare dintre ei consideră că e bine pentru sine?".

21. Voi reveni în secţiunea finală a acestui capitol asupra semnificaţiei negării de către Pufendorf a faptului că oamenii şi Dumnezeu ar putea avea un scop comun.

Şi, chiar dacă ar admite cineva această posibilitate, adaugă Pufendorf, ar fi „imposibil să se înţeleagă clar şi distinct care este relaţia completă pe care o are fiecare dintre preceptele legii naturale" cu scopurile lui Dumnezeu cu privire la univers luat în ansamblu. Noi n-am putea face calculele necesare descoperirii detaliilor legilor naturale (II, III, 12, p. 201). Pufendorf polemizează aici cu un gânditor continental, nu cu Cumberland; însă răspunsul său antrenează în mod clar respingerea metodei lui Cumberland de a obţine îndrumare morală, care se întemeiază pe credinţa că Dumnezeu şi oamenii împărtăşesc un scop comun.

Respingerea acestor moduri de a deriva legile prin examinarea consecinţelor nu se bazează pe ipoteza că binele şi răul naturale sunt irelevante pentru morală. Dimpotrivă: Pufendorf e ferm convins că, „prin înţelepciunea Creatorului, legea naturală a fost adaptată naturii omului în aşa măsură încât respectarea sa stă întotdeauna în legătură cu profitul şi folosul oamenilor" (II, III, 18, p. 213). Întrebarea care se pune este însă cum este implicată cunoaşterea bunătăţii naturale a consecinţelor în descoperirea corectitudinii sau incorectitudinii morale a acţiunilor. Răspunsul lui Pufendorf pune în centrul teoriei moderne a dreptului natural anumite idei care au fost deja dezbătute de abordările tradiţionale[22].

Metoda sa are, ca şi concepţiile anterioare, un fundal religios. Unul dintre scopurile mărturisite de Pufendorf este de a demonstra că morala sau dreptul natural posedă un fundament solid, care nu se sprijină pe aserţiuni religioase controversate (prefaţă, p. IX). Însă scopul său nu este acela de a elimina total religia din teoria dreptului natural. Există convingeri religioase pe care le împărtăşeşte orice om rezonabil şi la care se poate face apel. Astfel, el este de părere că „înţelepţii au admis cu mult timp în urmă [...] că Dumnezeu este autorul şi cârmuitorul acestui univers", această credinţă reprezentând un bun câştigat al omenirii (II, III, 20, p. 217; *cf.* III, IV, 4, p. 383). Doar religia revelată trebuie exclusă din teoria dreptului natural. Religia naturală este însă vitală[23].

22. În *De legibus*, II, VIII, 4 (*Selections*, p. 219), Suarez analizează problema fără a accepta o metodă asemănătoare celei adoptate de Pufendorf. Vezi, de asemenea, Sfântul Toma, *ST*, Ia, IIae, 94, 2.

23. Pufendorf nu face întotdeauna abstracţie de religia revelată. Se pare că face referire la ea atunci când contrazice opiniile lui Hobbes despre starea iniţială de război a umanităţii: Scriptura ne învaţă cu totul altceva (*DIN*, II, II, 7, pp.168-169). El apelează la Scriptură, aşa cum vom vedea, şi pentru a demonstra că există pedepse divine pentru cei care încalcă legile naturale (II, III, 21, p. 224). Însă nu pare prea încântat atunci când e nevoit să facă aceste trimiteri.

Dacă acceptăm faptul că lucrurile din fiecare categorie au fost create cu un scop bun, cel puţin în ce priveşte însuşirile lor esenţiale, atunci aceste însuşiri pot fi o dovadă a felului în care a intenţionat Dumnezeu ca acele lucruri să se comporte sau să funcţioneze. Vom avea nevoie de observaţia empirică pentru a stabili principalele trăsături specifice sau predominante ale feluritelor lucruri. Însă în cazul oamenilor aceste trăsături sunt atât de bine şi de clar cunoscute, încât nu va fi nevoie de nici un fel de cercetare complexă sau dificilă pentru a stabili natura lor. Aserţiunile referitoare la ele vor fi atât de sigure şi evidente, încât nu vor lăsa loc nici unei îndoieli. Putem să pornim de la aceste premise indubitabile din punct de vedere factual spre concluzii care să ne spună cum se aşteaptă Dumnezeu să acţionăm. Intenţiile lui Dumnezeu, dezvăluite în creaţia sa, ar trebui considerate ca având pentru noi statut de legi. Pufendorf îl aprobă, cel puţin în acest punct, pe Cumberland.

Întrucât trăsăturile speciale cu care sunt înzestraţi oamenii reprezintă indicii clare ale planurilor pe care le are Dumnezeu pentru noi, cea mai potrivită cale de a ne însuşi legile naturale este de a examina „natura, condiţia şi dorinţele" omului ţinând seama de împrejurările în care se află şi mai ales de „lucruri ca acţiunea în favoarea sau defavoarea sa". Indiferent de modul în care definim legea, ca fiind menită să-i ajute pe oameni să-şi găsească fericirea sau să le restrângă înclinaţiile rele, ea se învaţă cel mai bine „prin observarea împrejurărilor în care omul are nevoie de ajutor şi a celor în care are nevoie de înfrânare" (II, III, 14, p. 205).

Putem testa eficienţa metodei urmărind procesul de derivare a primei legi naturale. Experienţa ne arată că oamenii pot fi ajutaţi sau vătămaţi, aşa încât lucrurile pot să meargă bine sau rău pentru ei. Ştim că oamenii sunt fiinţe raţionale şi libere, aceasta demonstrând că sunt destinaţi să trăiască în conformitate cu legile (II, I, 1-5, pp. 145-149). Pentru a ajunge la o lege propriu-zisă, trebuie să trecem dincolo de aceste evidenţe. Prima trăsătură proeminentă a oamenilor este iubirea de sine. Dacă preocuparea cuiva pentru avantajul personal nu este absolută şi exclusivă – ne iubim copiii şi prietenii –, ea constituie totuşi o tendinţă dominantă pentru fiecare om. Încercăm mereu ca, înainte de toate, să ne protejăm pe noi înşine, să obţinem cele de care avem nevoie şi să înlăturăm orice ar constitui o ameninţare pentru vieţile noastre. Pe lângă acestea, suntem „în fiecare clipă răutăcioşi, susceptibili şi irascibili". Există astfel o trăsătură frapantă a naturii noastre, care ne face convieţuirea destul de dificilă. Totuşi, aşa cum arată o

a doua trăsătură proeminentă, avem nevoie de această convieţuire. Suntem cu mult mai vulnerabili decât alte animale. Fără ajutor, nu ne putem asigura nici măcar binele personal, cu atât mai puţin binele celor la care ţinem (II, III, 14, pp. 205-207). Mai mult decât oricare alt animal, suntem creaţi să avem nevoie de ajutor şi să fim capabili să-l oferim.

Având în vedere aceste trăsături luate în ansamblu, ne întrebăm: cum pot lucra ele cel mai bine în interesul oamenilor, ceea ce e totuna cu a întreba în ce fel a vrut Dumnezeu ca ele să funcţioneze. Răspunsul este că ele pot fi utilizate în avantajul nostru atunci când trăim în societate, în grupuri care se ajută reciproc. Iar de aici, Pufendorf derivă prima lege naturală fundamentală: „Orice om, pe măsura puterilor sale, ar trebui să-şi cultive şi să-şi menţină faţă de ceilalţi o atitudine sociabilă, care se dovedeşte a fi oricând paşnică şi în concordanţă cu natura şi menirea speciei umane" (II, III, 15, pp. 207- 208).

Legea naturală fundamentală vine, ca şi la Grotius, ca o contrapondere la inadecvarea noastră naturală la existenţa socială de care avem nevoie în mod natural. Celelalte legi sunt toate menite a ne arăta mijloacele prin care putem face faţă diferitelor aspecte ale problemei generate de tendinţele noastre contrare. Dacă suntem obligaţi să urmărim un scop, suntem obligaţi să utilizăm şi mijloacele potrivite acestuia. Astfel, „toate lucrurile care contribuie în mod necesar la acea atitudine sociabilă sunt înţelese ca fiind poruncite de legea naturală" (II, III, 15, p. 208). Descoperirea lucrurilor care sunt determinante pentru atitudinea sociabilă presupune investigaţia empirică. Ea poate fi făcută, pe rând, în fiecare domeniu al vieţii, analizându-se pur şi simplu faptele obişnuite. Spre exemplu, ar contribui mult la extinderea sociabilităţii dacă ne-am considera cu toţii egali unii cu alţii, exceptând cazul în care am căzut de acord să-i considerăm pe unii superiori (III, II, pp. 330 şi urm.). Deprinderea de a ne abţine de la a-i răni pe ceilalţi este în mod evident o condiţie necesară a unei atitudini sociabile. Însă aceasta nu este de ajuns. Atitudinea sociabilă este întărită atunci când ne oferim unul altuia avantaje pozitive, aceasta fiind chiar o lege naturală (III, III, 1, p. 346). Acest lucru presupune la rândul său ca noi să ne cultivăm talentele pentru a fi oricând pregătiţi să oferim beneficii, să acordăm altora lucruri care pe noi nu ne costă nimic, cum ar fi apa din fântâna noastră sau dreptul de a ne traversa proprietatea, şi să fim ospitalieri (III, III, 2-9, pp. 347-363).

Elaborarea atentă a legilor detaliate şi specifice referitoare la contract, căsătorie, tranzacţii comerciale şi relaţii internaţionale este

dovada faptului că metoda folosită de Pufendorf nu ne cere să calculăm cantităţile de bine şi de rău care ar rezulta din diferitele legi posibile. Ea nu implică acţiuni compensatorii sau maximizarea rezultatelor bune. Respectarea legilor naturale este în avantajul nostru, spune el, pentru că Dumnezeu are grijă de aceasta ; însă, atunci când cineva caută o justificare a legii sau a îmbunătăţirii atitudinii sociabile, „el nu se referă la avantajul care reiese de aici, ci la natura comună tuturor oamenilor" (II, III, 18, pp. 213-214).

Teoria lui Pufendorf despre binele specific uman este ea însăşi o aplicare a acelui tip de argument teleologic din care derivă legile naturale. Cea mai frapantă deosebire dintre noi şi alte fiinţe create constă în faptul că noi suntem capabili să cunoaştem şi să ne supunem legilor. Devine astfel clar că acest lucru e tocmai ceea ce ne cere Dumnezeu. Când ne supunem legii fundamentale prin sporirea sociabilităţii, ne dezvoltăm un caracter aparte. Este vorba de acel caracter al vieţii sociale care este util satisfacerii nevoilor umane. Dezvoltând acest caracter, ajungem, de asemenea, să realizăm binele complex despre care Dumnezeu ne-a înştiinţat că reprezintă scopul său în ce ne priveşte. Putem spera ca, prin intermediul acestuia, să devenim plăcuţi în ochii săi.

4. Îndatoriri perfecte şi îndatoriri imperfecte

Ceea ce reiese cu uşurinţă din prezentarea de către Pufendorf a legilor naturale este accentul pus de acesta pe cerinţele referitoare la îndeplinirea îndatoririlor specifice. Practic, sute de pagini din lucrarea sa *De iure naturae* sunt dedicate prezentării în amănunt a regulilor care guvernează nenumăratele aspecte ale vieţii sociale. Deşi Pufendorf este interesat de problema caracterului şi a vieţii lăuntrice, acest lucru nu reiese atât de clar[24]. El pune în mod explicit accentuarea acţiunii exterioare în relaţie cu afirmaţia că dreptul natural este limitat la ceea ce poate fi cunoscut de raţiune. Nu putem şti nimic cu privire la

24. Pufendorf spune că iubirea de sine ne va determina să ne dorim un asemenea caracter încât ceilalţi să dorească să ne ajute. De aceea, vom încerca să evităm a fi „răuvoitori, perfizi, nerecunoscători şi inumani" (*DIN*, II, III, 16, p. 213). Din relaţia sa cu îndatoririle imperfecte se desprinde un înţeles mai profund al caracterului, pe care îl voi discuta în continuare. Vezi Döring, 1992, pp. 79-80.

nemurire sau la ceea ce ar trebui să ne inspire nădejde sau frică în legătură cu ea, cu excepţia celor cunoscute prin revelaţie. Aşadar, mai degrabă decât jurisprudenţa naturală, teologia morală este disciplina care discută propriu-zis această chestiune şi, o dată cu ea, condiţiile de ordin spiritual care ne fac să merităm mântuirea.

Suarez afirmase că teologul preocupat de morală este autoritatea în măsură să descopere legile naturale, pe temeiul că ele ar institui, chiar dacă incomplet, unele dintre condiţiile mântuirii. În prefaţa la *De officio hominis et civis*, Pufendorf susţine că dreptul natural este o disciplină întru totul seculară, în care nu e loc pentru teologul preocupat de morală (*De officio*, prefaţă, I, p. 7). În consecinţă, el susţine că „decretele dreptului natural sunt valabile doar pentru tribunalul omenesc" şi conchide că

> aşa cum jurisdicţia omenească se întinde doar asupra acţiunilor exterioare ale unui om şi nu ajunge la ceea ce e ascuns în inimă şi care nu produce nici un efect sau indiciu exterior, neţinând prin urmare seama de aceasta, tot astfel şi dreptul natural este, în sens larg, interesat de modelarea acţiunilor exterioare ale oamenilor (prefaţă, VII, p. 9).

Atenuarea limitării la acţiunile exterioare implicită în cuvintele „în sens larg" este de o importanţă considerabilă, aşa cum ne lămureşte Pufendorf. Mântuitorul, spune el, a rezumat întreaga lege la două porunci : iubeşte-l pe Dumnezeu şi iubeşte-ţi aproapele. Aceste îndemnuri acoperă în întregime versiunea lui Pufendorf asupra dreptului natural, „pentru că sociabilitatea, pe care am pus-o la temelia dreptului natural, poate fi cu uşurinţă identificată cu iubirea pentru aproape" (prefaţă, VIII, p. 12). În ciuda primelor impresii, trebuie să sesizăm că Pufendorf ne oferă atât o etică a iubirii, cât şi una a dreptului sau mai degrabă că încearcă să stabilească relaţiile adecvate dintre lege şi iubire în cadrul moralei.

Relaţia este pusă în evidenţă mai ales de distincţia pe care o face Pufendorf în *De iure naturae* între îndatoririle perfecte şi cele imperfecte. Modul în care el operează această distincţie constituie o continuare a celei făcute de Grotius între drepturi perfecte şi imperfecte (vezi capitolul IV, 8, şi nota 39). Pufendorf dispune de o mai mare flexibilitate teoretică decât Grotius, mergând cu explicaţia mai departe decât a făcut-o maestrul său. Astfel, nu numai că acceptă distincţia făcută de Grotius între drepturi şi îndatoriri perfecte şi imperfecte, ci o şi detaliază. Drepturile sunt, în general, puteri de ordin moral dobândite conform legii – legea naturală sau legea promulgată – şi, aşa

cum există două categorii de puteri morale, există şi două feluri de drepturi. În cazul dreptului perfect, sunt îndreptăţit, prin definiţie, să folosesc forţa pentru a-mi proteja exercitarea puterii. Într-o societate organizată politic, aceasta înseamnă că pot apela la o instanţă judecătorească; în cazul unui conflict între naţiuni, dreptul perfect permite justificarea războiului. Prin definiţie, drepturile imperfecte nu îngăduie celui care le deţine să impună supunerea prin forţă, deşi trebuie să recunoaştem că împiedicarea necinstită a exercitării lor e inumană (*DIN*, I, I, 19-20, pp. 18-20).

Îndatoririle imperfecte aparţin domeniului „justiţiei universale", care acoperă toate obligaţiile noastre din afara domeniului justiţiei stricte[25]. Pufendorf dă ca exemple ajutarea cuiva „prin sfaturi, bunuri materiale sau ajutor personal" sau prin manifestarea „pietăţii, respectului, recunoştinţei sau generozităţii" atunci când cineva e îndatorat în vreun fel persoanei ajutate în felul acesta. În îndeplinirea acestor îndatoriri imperfecte, scopul e doar acela de a oferi deţinătorului unui drept imperfect un bine sau altul. Acest lucru trebuie făcut „fără a ţine seama de faptul că serviciul oferit este egal sau mai mic decât cel care a constituit motivul obligaţiei" (I, VII, 7-9, pp. 118-121). Dimpotrivă, drepturile şi îndatoririle perfecte necesită un comportament care să poată fi specificat cu precizie. Avem un drept perfect faţă de viaţa noastră; prin urmare, fiecare are ca datorie să nu ne ucidă. Şi faţă de corpul nostru avem drepturi similare, aşa încât nimeni nu are dreptul de a se folosi de el fără consimţământul nostru. Putem recurge la forţă pentru a ne apăra aceste drepturi. Contractele dau şi ele naştere la drepturi şi îndatoriri perfecte şi avem posibilitatea să apelăm la o instanţă judecătorească pentru a constrânge pe oricine să se supună reglementărilor ce rezultă din ele. Astfel, precizia şi puterea de a constrânge sunt semne ale drepturilor şi îndatoririlor perfecte, imprecizia şi lipsa capacităţii de constrângere indicând imperfecţiunea.

Dacă Pufendorf este mai minuţios decât Grotius în distingerea tipurilor de drepturi, el se arată a fi şi mai interesat de explicarea funcţională a distincţiei. El dezvoltă explicaţia în două etape. Prima explică de ce drepturile perfecte sunt constrângătoare. Printre legile naturale se află unele care, pentru ca societatea să existe, trebuie să fie

25. Pufendorf crede că nu pot să existe obligaţii faţă de sine. Cineva poate să aibă îndatoriri al căror scop este de a face ceva cu sau pentru sine, cum ar fi datoria pe care o aminteam mai devreme, de a-şi dezvolta talentele, însă obligaţia trebuie să se refere la altcineva (*DIN*, I, VI, 7, p. 94).

respectate, în timp ce altele conduc către o „existenţă îmbunătăţită". Drepturile şi îndatoririle perfecte îşi împrumută caracteristicile din primul tip al legii, cele imperfecte din al doilea. Următoarea etapă a explicaţiei arată cum drepturile şi îndatoririle perfecte şi imperfecte se completează unele pe altele. Oamenii au numeroase nevoi care pot fi satisfăcute doar cu ajutorul semenilor, însă

> nu toţi oamenii sunt în aşa fel alcătuiţi încât să dorească să facă orice i-ar putea ajuta pe alţii doar din omenie şi iubire [...], în timp ce adesea se întâmplă ca lucrurile care ne pot veni de la alţii să fie de o aşa natură încât să nu putem avea îndrăzneala de a întreba dacă sunt făcute pentru noi în mod gratuit. [...] Şi astfel, dacă serviciile reciproce, adevăratul fruct al omeniei, trebuie practicate mai des, [...] a devenit necesar ca oamenii înşişi să cadă de acord [...] asupra acordării reciproce a unor astfel de servicii, de vreme ce individul nu s-a putut convinge de unul singur de legea simplă a omeniei (III, IV, 1, p. 379).

Dacă drepturile perfecte reprezintă necesităţile, părând astfel mai importante decât drepturile imperfecte, cele din urmă ne reţin atenţia în alt mod. Doar ele pot da sens noţiunii de merit, „a cărei eficacitate, aşa cum susţin unii", adaugă prudent Pufendorf, „va fi considerată utilă chiar şi împotriva lui Dumnezeu", probabil ca o compensare a păcatelor noastre. Precauţia e rezultatul angajamentului asumat de Pufendorf de a-l lăsa deoparte pe Dumnezeu. Dumnezeu nu poate să ne fie îndatorat din pricina meritelor noastre, „cu excepţia unei promisiuni făcute în mod liber, pe care bunătatea sa nu i-ar permite s-o încalce", o promisiune făcută - deşi ar fi nepotrivit pentru Pufendorf s-o menţioneze în lucrarea sa - prin Hristos. Noi devenim merituoşi doar atunci când facem un lucru pe care nu-l datorăm altuia în mod strict (I, IX, 5, pp. 138-140). Prin urmare, cele pe care Pufendorf le numeşte faptele iubirii trebuie făcute dintr-un autentic sentiment de iubire. Ele nu pot rezulta din recunoaşterea unei îndatoriri perfecte, pentru că în acest caz nu voi dărui nimic din ce e al meu ; nu pot proveni nici din interes personal, „pentru că îndată ce o faptă bună e făcută în interes privat, ea îşi pierde imediat semnificaţia şi esenţa" (III, IV, 1, p. 380). Totuşi, faptele dreptăţii, fiind constrângătoare, nu au nevoie să izvorască din nici o manifestare a iubirii. Pufendorf evidenţiază o altă latură a importanţei acestui lucru atunci când spune că faptele iubirii câştigă inimile celorlalţi, întreţinând, prin urmare, un fel de solidaritate socială, care nu poate fi opera acţiunilor impuse cu forţa în caz că nu sunt făcute de bunăvoie (III, IV, 6, p. 386).

5. Lege şi obligaţie

Dumnezeu ne impune entităţile morale prin formularea legilor cărora trebuie să ne supunem. Toate celelalte concepte fundamentale ale moralei derivă, direct sau indirect, din conceptul de lege. Avem dreptul la un lucru când îl putem dobândi şi păstra în mod legitim (I, I, 20, p. 19). Ceilalţi au datoria de a ne permite să deţinem sau de a ne oferi acel lucru la care avem drepturi conferite prin lege[26]. Bunătatea morală şi meritul sunt ambele înţelese în termeni de conformitate faţă de lege. Iar legea este inclusă în definiţia obligaţiei, care, în opinia lui Pufendorf, este esenţială pentru morală.

Când un superior îi spune unui supus să facă un lucru şi îşi sprijină ordinul pe ameninţarea cu pedeapsa în caz de nesupunere, el creează o lege (I, VI, 4, p. 89). Procedând astfel, el îl obligă pe supus. Obligaţia „este cea prin care i se cere cuiva, din necesitate morală, să facă, să accepte sau să suporte ceva" (I, I, 21, p. 20). Relaţiile dintre lege, legiuitor, obligaţie şi necesitate morală sunt la fel de complexe în cadrul teoriei lui Pufendorf pe cât sunt în cea a lui Cumberland. Concepţia despre necesitatea morală este deosebit de neclară; comparativ, este mai uşor de înţeles descrierea pe care o face Pufendorf obligaţiei. A obliga pe cineva înseamnă a direcţiona acţiunea aceluia într-un mod anume. Obligaţia diferă atât de acţiunea de a sfătui sau îndemna, cât şi de ameninţare sau coerciţie. Când sfătuiesc pe cineva, încerc să-l determin să facă ceva pe baza „motivelor derivate din chestiunea în discuţie". Pe de altă parte, când o autoritate impune o obligaţie prin formularea unei legi, deşi trebuie să existe motive solide pentru prevederile legii, „totuşi acestea nu constituie fundamentul real al supunerii [...], ci este mai degrabă puterea celui ce o promulgă" cea care creează obligaţia, o dată ce porunca superiorului e făcută cunoscută. Cel care dă sfaturi îi lasă celuilalt libertatea de a se supune sau nu (I, VI, 1, pp. 87-88). În plus, supusul nu are nevoie să înţeleagă raţiunile a ceea ce i se porunceşte sau pentru ce i se porunceşte. El este obligat prin simplul fapt că i se porunceşte de către un superior care-l poate ameninţa cu sancţiuni.

26. Undeva, Pufendorf sugerează că o impunere totală a drepturilor implică, în aceeaşi măsură, o impunere analoagă a îndatoririlor (*DIN*, III, V, 3, p. 391). Dacă este o aserţiune despre corelativitatea drepturilor şi îndatoririlor şi dacă Pufendorf e primul care o afirmă, toate acestea reprezintă chestiuni ce ţin de o dezbatere academică. Vezi Mautner, 1989.

Atunci cum diferă obligaţia de coerciţie? Ambele, spune Pufendorf, „în cele din urmă, pun în evidenţă un oarecare obiect al terorii" pentru a determina pe cineva să facă aşa cum i s-a ordonat. Cu toate acestea, coerciţia

> doar clatină voinţa printr-o forţă exterioară şi o sileşte să aleagă un oarecare obiect nedorit doar datorită percepţiei unui rău iminent, în timp ce obligaţiile silesc, pe deasupra, un om să recunoască faţă de el însuşi că răul, care i-a fost arătat celui ce se abate de la o regulă anunţată, vine asupra sa în mod drept (I, VI, 5, p. 91).

Sancţiunile sunt justificate, întrucât obligaţia presupune că un ordin vine de la cel care poate pretinde cu îndreptăţire anumite acţiuni din partea noastră (*De officio*, I, 2, 4, pp. 27-28). Superiorul trebuie să aibă „motive juste pentru care poate să ceară ca libertatea voinţei noastre să fie limitată după bunul său plac". Astfel, Hobbes se înşală, conchide Pufendorf, atunci când crede că Dumnezeu este autorizat doar de puterea sa să formuleze legi ce obligă (*DIN*, I, VI, 9-10, pp. 95-99).

Două puncte legate de această descriere necesită o discuţie aprofundată. Unul se referă la justificarea afirmaţiei că Dumnezeu are şi autoritate asupra noastră, nu numai puterea de a ne controla. Celălalt priveşte relaţia dintre ameninţările cu pedeapsa şi necesitatea morală inclusă în obligaţie.

Chestiunea justificării autorităţii lui Dumnezeu e mult mai dificilă pentru Pufendorf decât pentru Cumberland. Nici unul nu crede că ceea ce obligă ar fi conţinutul poruncii lui Dumnezeu; forma în care este făcută porunca constituie, pentru ambii, factorul care obligă. Însă Cumberland, asemenea lui Suarez, poate explica îndreptăţirea lui Dumnezeu de a porunci aşa cum o face apelând la ceea ce el porunceşte. Dumnezeu ne porunceşte să acţionăm în modul în care o face pentru că ne iubeşte şi ştie că aceste porunci vor fi spre binele nostru; ce altă justificare ar mai putea exista pentru formularea acestor legi? Este acelaşi mod de justificare pe care l-am utiliza şi în cazul emiterii unei porunci. Pufendorf nu poate spune acest lucru. El este de părere că nu cunoaştem motivele pentru care Dumnezeu ne-a creat în aşa fel încât legea naturală să aibă conţinutul pe care îl are. Nu cunoaştem scopul pentru care am fost creaţi. Trebuie să existe alte motive care să-l justifice pe Dumnezeu când pretinde supunerea noastră.

Doctrina entităţilor morale face dificil – dacă nu imposibil – pentru Pufendorf să ne ofere unul. Deşi el respinge orice reducere naturalistă a moralei la concepte naturale, doctrina pare să genereze un tip de

reducţionism care pune în pericol dorinţa sa de a susţine că Dumnezeu are autoritate, nu numai putere. Autoritatea poate aparţine doar celui care vrea să uzeze de putere în limitele dreptăţii. Însă, dacă limitele dreptăţii decurg, în ultimă instanţă, din voinţa lui Dumnezeu, e greu de înţeles cum ar putea să se spună despre Dumnezeu că ar avea, pe lângă putere, şi autoritate. Este, într-adevăr, bizar faptul că Pufendorf admite că am putea chiar să afirmăm ceva netautologic, spunând că Dumnezeu guvernează cu dreptate. Voluntarismul său pare să-l conducă către un hobbesianism pur.

Pufendorf nu abordează problema frontal, însă într-o anumită măsură o anticipează. El spune că nu îl numim pe Dumnezeu drept în vreun fel care ar sugera că el ar putea avea obligaţii faţă de oameni (*DIN*, II, I, 3, p. 146; II, III, 5, p. 186). Cu toate acestea, Dumnezeu ne poate impune obligaţii. Puterea sa e doar o condiţie necesară, nu şi suficientă pentru a face aceasta. Pentru ca cineva să mă poată obliga, spune Pufendorf, este necesar „ca el să-mi fi făcut în plus [faţă de puterea pe care o are asupra mea] vreun serviciu special sau să-mi fi dat eu însumi acordul faţă de îndrumarea sa" (I, VI, 12, p. 101). Dumnezeu i-a făcut fiecăruia dintre noi un mare serviciu. El ne-a făcut cu o natură sociabilă, care ne permite să ne bucurăm de lucrurile pe care le-a creat. Simplul fapt că nu era nevoit să ne creeze cu acea natură ar trebui să ne determine să îl slăvim, nu pentru dreptatea, ci pentru bunătatea sa. Cel mai potrivit răspuns faţă de cineva care este bun cu noi este recunoştinţa. Iar singurul mod de a ne arăta recunoştinţa faţă de o fiinţă care nu are nevoie de nimic e acela de a încerca să fim în acord cu dorinţele sale. Se cuvine, prin urmare, ca noi să descoperim indiciile dorinţelor lui Dumnezeu în ce ne priveşte, iar apoi să le îndeplinim. Trebuie să încercăm să ne facem plăcuţi lui Dumnezeu.

Această linie de gândire pare să explice de ce trebuie să-l considerăm pe Dumnezeu o autoritate pe care se cuvine să o ascultăm, fără a susţine că poruncile înseşi sunt îndreptăţite independent de sursa lor[27]. Totuşi, explicaţia se confruntă cu două obiecţii. Una e aceea că adecvarea răsplătirii avantajelor prin recunoştinţă trebuie să reprezinte ea însăşi o entitate morală impusă de Dumnezeu, ceea ce pune problema

27. Dezbaterea asupra eticii poruncilor divine continuă, cu o oarecare reînviere a metodei pe care i-o atribui lui Pufendorf. Cât de satisfăcătoare este ea în cele din urmă, chiar pentru gânditorii religioşi, rămâne încă o problemă. Vezi, de exemplu, Chandler, 1985, care discută, printre altele, concepţiile asupra eticii poruncii divine emise de Robert M. Adams în 1987.

justificării sale. Cealaltă se referă la faptul că recunoştinţa e doar o îndatorire imperfectă, neputând fi impusă prin ameninţarea cu pedeapsa. Însă Pufendorf nu poate admite că supunerea faţă de poruncile lui Dumnezeu e doar o îndatorire imperfectă. Apelul la recunoştinţă nu pare să mulţumească[28].

Obligaţia atrage după sine necesitatea morală atât în cazul lui Pufendorf, cât şi în cel al lui Cumberland. De ce sunt ameninţările cu pedeapsa decisive în crearea obligaţiei? Motivul formal e acela că o lege conţine, prin definiţie, atât precepte, cât şi sancţiuni şi, de vreme ce se presupune că legea dă naştere obligaţiei, trebuie să formuleze şi sancţiuni (I, VI, 14, p. 104)[29]. Din punct de vedere material, sancţiunile stimulează supunerea faţă de legile lui Dumnezeu. Pufendorf sugerează că sancţiunile contribuie la apariţia unui sentiment aparte, care ne spune că se cuvine ca noi să ne supunem poruncilor lui Dumnezeu. Probabil îi era cunoscută opinia lui Suarez, conform căreia putem fi determinaţi să ne supunem dintr-un sentiment de „dreptate" (capitolul IV, 3). El însă nu merge pe această cale. În schimb, afirmă că sancţiunile ne oferă ele însele un stimulent suficient pentru supunere în cazul în care celălalt stimulent, mult mai subtil, nu are succes – ceea ce se şi întâmplă de obicei.

Conştientizarea sancţiunilor emise de Dumnezeu şi înţelegerea datoriei noastre de a fi recunoscători dau naştere „în facultatea de a raţiona" unui amestec de teamă şi respect. Însă respectul ar trebui „să fie suficient, chiar şi în lipsa fricii, să determine pe cineva să accepte porunca doar pe temeiurile unei drepte judecăţi" (I, VI, 9, p. 95). Trebuie să avem respect faţă de Dumnezeu, care a făcut atât de multe pentru noi, şi se cuvine să i ne supunem în schimb. Pufendorf pare a sugera aici că simpla recunoaştere a faptului că o lege reprezintă o poruncă divină ar trebui să trezească în noi un motiv de supunere. Cu toate acestea, el crede că majoritatea oamenilor nu dau o atenţie prea mare poruncilor lui Dumnezeu, chiar atunci când admit că lui i se cuvine supunere. E nevoie de ceva mai mult decât „un sentiment de ruşine şi o apreciere a ceea ce este drept" pentru a determina majoritatea

28. Voi aborda critica lui Leibniz asupra lui Pufendorf în legătură cu acest punct şi cu altele asemănătoare, precum şi apărarea lui Barbeyrac, în capitolul XII, 5.

29. În acelaşi pasaj, Pufendorf obiectează faţă de includerea de către Cumberland a recompenselor în categoria sancţiunilor. S-a consacrat prin uz, spune el, ca în această categorie să fie incluse doar pedepsele.

oamenilor să se supună (I, VI, 12, p. 101). E nevoie de frică, care acţionează atât de puternic asupra voinţei, încât pentru noi devine necesar să ne supunem. Suntem obligaţi de porunca superiorului nostru; însă necesitatea se naşte în cazul obligaţiei din teama pe care ameninţarea cu pedeapsa o induce în noi (I, VI, 14, pp. 105-107).

Pufendorf are un motiv întemeiat să dorească să existe şi alte stimulente ale supunerii faţă de legea lui Dumnezeu, întrucât el nu are – şi nici nu poate avea – o părere bună despre rolul pe care-l joacă sancţiunile pentru legile morale. El nu manifestă în nici un loc dorinţa de a împărtăşi credinţa lui Cumberland cu privire la faptul că Dumnezeu a creat în natură suficiente sancţiuni pentru a-i determina pe oameni să i se supună. Este, de asemenea, refractar la ideea de a face apel la recompensele şi pedepsele din viaţa de apoi, de vreme ce cunoaşterea acestora depinde de revelaţie (II, III, 21, p. 224)[30].

Apelul la sancţiuni este însă problematic pentru Pufendorf şi din alt punct de vedere. El este un adept categoric al liberului arbitru. Aici se află din nou în opoziţie faţă de Hobbes. Pentru Hobbes, aşa cum notam în capitolul V, 2, voinţa e doar o tendinţă care apare la un moment dat, ca urmare a unei alternări a tendinţelor determinate în întregime de o stare anterioară a universului. Pufendorf defineşte voinţa ca pe o putere sau facultate distinctă de dorinţe. Caracteristica sa principală constă în aceea că ea nu este intrinsec limitată la o manieră precisă de acţiune. Date fiind toate lucrurile necesare acţiunii, voinţa e capabilă să „aleagă unul sau câteva şi să le respingă pe restul" sau să nu facă nimic. El acceptă parţial o versiune mai slabă a vechii teze, pe care am întâlnit-o la Cumberland, după care voinţa urmăreşte ceea ce i se prezintă ca fiind bun în mod natural (I, IV, 4, p. 56). Însă refuză să meargă până la capăt cu această teză. Deşi voinţa are o propensiune generală către bine, ea poate rămâne indiferentă în prezenţa unui exemplu concret al acestuia (I, IV, 2-3, pp. 53-54). „Voinţa indivizilor", spune el, „îşi exercită forţa indiferenţei sale asupra lucrurilor particulare bune şi rele" (I, IV, 4, p. 56).

Libertatea înţeleasă în acest fel are un rol crucial. În absenţa ei, susţine Pufendorf, „morala acţiunilor umane este dintr-o dată desfiinţată"

30. Pe deasupra, el crede că majoritatea oamenilor nu îşi conduc viaţa după raţiune, ci după instinct, şi că ei dau mai puţină atenţie pedepselor divine decât celor pământeşti. Astfel, pentru majoritatea oamenilor, nici chiar sancţiunile divine nu sunt suficiente în crearea obligaţiilor (*DIN*, VII, I, 11, pp. 964-965). Iar dacă sancţiunile divine ar fi esenţiale pentru obligaţie, ateii nu ar considera că le-ar reveni vreo obligaţie (IV, II, 6, p. 501).

(I, IV, 3, p. 54). Doar pentru că ne aflăm în posesia ei, acţiunile noastre spontane şi voluntare ne pot fi atribuite în întregime (I, V, 5, pp. 70-71). Iar Pufendorf insistă asupra faptului că suntem liberi să acceptăm sau să respingem atât obligaţiile, cât şi lucrurile bune în mod natural. Când o obligaţie este admisă, voinţa este astfel înclinată să săvârşească acel act obligatoriu, însă prin aceasta ea nu îşi pierde „libertatea intrinsecă" (I, IV, 8, p. 62; *cf.* I, VI, 6, p. 91). Astfel, în lipsa capacităţii de supunere sau nesupunere liber consimţite, nu poate să existe nici o obligaţie. Totuşi, obligaţia presupune necesitate morală. Sancţiunile ar avea rolul de a o crea, însă, dacă putem să ne abţinem în mod liber de la a căuta cel mai mare bine de care suntem conştienţi, suntem, după cât se pare, la fel de liberi să ignorăm cu bună ştiinţă cel mai mare rău. Atunci cum poate induce ameninţarea cu pedeapsa un caracter necesar? Iar dacă nu îl induce, în ce fel obligaţia implică necesitate morală?

Nu cred că Pufendorf vine cu vreun răspuns. Însă nu este cu totul suprinzător că nu are nici unul. El intră aici în zona în care entităţile morale şi fiinţele fizice interacţionează. Obligaţia este o entitate morală. Ca atare, ea nu posedă prin ea însăşi vreo forţă cauzală. Dorinţele, ca parte a naturii noastre fizice, ne pot îndemna să acţionăm în spaţiu şi în timp, însă recunoaşterea obligaţiei aduce cu ea o deliberare sau o motivaţie a acţiunii care nu operează în câmpul de forţă în care operează dorinţele. Dorinţele şi obligaţiile sunt astfel modalităţi incomensurabile de deliberare în favoarea sau împotriva unei acţiuni. Hobbes a putut defini acţiunea ca rezultatul unor dorinţe comensurabile care ne împing încoace şi încolo. Pufendorf nu poate face acelaşi lucru. Prin urmare, are nevoie de o facultate distinctă a liberului arbitru pentru a explica cum pot entităţile morale să fie eficiente în viaţa umană, chiar dacă nu posedă nici o putere cauzală. Însă el nu face nici o descriere a felului în care recunoaşterea unei entităţi morale poate avea efecte asupra lumii fizice. Dacă a fost primul gânditor modern care a aşezat această problemă în centrul preocupărilor sale de metafizică a moralei, nu a fost totuşi şi ultimul.

6. Semnificaţia voluntarismului lui Pufendorf

Succesul expunerii de către Pufendorf a teoriei dreptului natural a contribuit semnificativ la apariţia unei preocupări pentru voluntarism în filosofia morală europeană. Voluntarismul, la rândul său, implică

două aspecte majore ale teoriei morale. El afectează atât înţelegerea de către noi a poziţiei ontologice a moralei în univers, cât şi înţelegerea relaţiei noastre morale cu Dumnezeu.

Semnificaţia ontologică a doctrinei entităţilor morale este clar definită. A gândi prin prisma unei noi modalităţi de înţelegere a raporturilor valorilor şi obligaţiilor cu lumea materială reprezintă un efort considerabil. Acesta este un nou răspuns la perspectiva ştiinţifică în formare asupra lumii, caracterizată prin neutralitate faţă de valoare. Acceptând conceptul unui bine strict natural, dependent de relaţiile fizice dintre lucruri şi oameni, Pufendorf refuză să-l considere o valoare unică, insistând asupra faptului că normele morale şi valorile convenţionale de orice fel sunt conceptual independente de el. El neagă vechea identitate dintre bine şi existenţă, precum şi afirmaţia lui Grotius referitoare la calităţile morale specifice zidite în natura lucrurilor. Pufendorf respinge în egală măsură reducţionismul lui Hobbes şi Cumberland, adică definirea tuturor termenilor evaluativi cu ajutorul termenilor descriptivi ai lumii fizice. Entităţile morale cuprind idei şi credinţe care nu reprezintă câtuşi de puţin felul în care sunt lucrurile acestei lumi. Unicul lor scop este de a orienta acţiunea. Entităţile morale sunt invenţii, unele dintre ele divine, majoritatea omeneşti. Statutul lor ontologic nu ne dă nici un motiv de îndoială în legătură cu puterea lor de a-şi îndeplini menirea.

Principala motivaţie a lui Pufendorf de a merge pe această linie e că doar ea ne permite să avem o înţelegere adecvată a lui Dumnezeu. Doar voluntarismul îl lasă pe Dumnezeu liber. Este posibil ca voluntariştii religioşi anteriori lui Pufendorf să fi acceptat multe din ideile lui. Ceea ce ei nu ar fi putut accepta şi ceea ce face ca descrierea voluntaristă a lui Pufendorf asupra formării moralei să fie atât de neconvenţională e faptul că oamenilor li se atribuie capacitatea de a construi entităţi morale funcţionale exact în felul în care o face Dumnezeu şi la fel de eficient. Este nevoie de Dumnezeu pentru ca procesul să înceapă, însă el ne-a făcut în aşa fel încât voinţa de a crea este parte din activitatea noastră normală şi raţională. Acest lucru conduce către cel de-al doilea aspect important al voluntarismului lui Pufendorf.

În scurta sa lucrare despre datoria omului şi cetăţeanului, Pufendorf include (lucru pe care nu-l face în tratatul despre dreptul natural) un capitol special despre îndatoririle faţă de Dumnezeu (*De officio*, I, 4). El ne spune că trebuie să credem că Dumnezeu există, că ne poartă o grijă providenţială şi că trebuie să-l cinstim atât în public, cât şi în particular. El mai insistă asupra faptului că nu putem spune nimic

pozitiv despre el, ci doar să ne manifestăm „admiraţia şi supunerea" (I, 4, 4-5, pp. 41-42). Concepţia sa referitoare la limbajul religios e de factură hobbesiană, însă în privinţa sa nu apare întrebarea dacă voluntarismul său ar fi sau nu o mască a ateismului, aşa cum era cazul la Hobbes. Pufendorf era un luteran sincer[31]. Pentru el, Dumnezeu e dincolo de înţelegerea noastră. El este creatorul nostru şi conducătorul nostru, pe care trebuie să-l cinstim şi căruia trebuie să i ne supunem. Însă el şi oamenii nu sunt în nici un fel membri ai unei singure comunităţi, aşa cum credea Cumberland.

Desigur că pentru Pufendorf este clar că Dumnezeu, neavând un superior, nu se poate afla niciodată sub incidenţa vreunei legi şi, prin urmare, nu poate fi niciodată obligat. Pufendorf nu discută afirmaţia lui Cumberland că, în ciuda acestui lucru, există în Dumnezeu un corespondent al necesităţii morale care ne obligă pe noi, însă respinge categoric o viziune similară propusă de un alt gânditor contemporan (*DIN*, II, III, 6, pp. 187-188). Prin urmare, de vreme ce derivă din lege, întregul aparat conceptual al moralei omeneşti nu are nici o relevanţă atunci când ne referim la Dumnezeu (*cf.* II, I, 3, p. 146).

Legea fundamentală a moralei e aceea că trebuie să ne sporim sociabilitatea. Trebuie să procedăm astfel întrucât suntem, în acelaşi timp, înclinaţi spre conflict şi în situaţia de a cere ajutor unii de la alţii. Din moment ce Dumnezeu nu posedă aceste atribute, legea are valabilitate doar pentru oameni. Şi, de vreme ce toate celelalte legi derivă din aceasta, nici una nu poate fi aplicată lui Dumnezeu. Nici măcar dreptatea nu poate fi adaptată după o pretinsă dreptate divină, întrucât „un drept care trebuie să aibă putere între persoane egale ca natură" nu poate fi modelat conform relaţiilor dintre persoane atât de radical diferite cum sunt oamenii şi Dumnezeu (II, III, 5, p. 186). Pufendorf ridiculizează ideea că ar putea exista vreo morală comună nouă şi lui Dumnezeu. „Căci cine", se întreabă el, „îndrăzneşte să gândească astfel? Plăteşte-ţi datoriile, pentru că Dumnezeu şi le plăteşte pe ale lui. Fii recunoscător, pentru că Dumnezeu e bun cu cei care-l slujesc. Supune-te guvernanţilor tăi, pentru că Dumnezeu este supus superiorilor săi. Cinsteşte-ţi părinţii, pentru că Dumnezeu şi-i cinsteşte pe ai lui. Nu sunt toate aceste raţionamente în mod evident absurde?"[32].

---

31. Vezi Döring, 1992, pp. 115-122.

32. Vezi traducerea lui Kennett la *DIN*, II, III, V, p. 123 şi n. 5. Exemplele citate în note sunt adăugate de Barbeyrac dintr-una din scrierile polemice ale lui Pufendorf.

Pufendorf face extrem de clară contingenţa ultimă a moralei care decurge din concepţia voluntaristă. O dată ce Dumnezeu s-a decis să ne creeze cu natura pe care o avem, e într-adevăr necesar să poruncească să ne supunem acelor legi prin care ne împlinim menirea. Legile înseşi sunt necesare doar ca mijloace pentru atingerea acelui scop. De asemenea, nu a fost necesar nici ca Dumnezeu să creeze vreun lucru, nici să fi creat fiinţe cu natura specifică nouă. Noi nu cunoaştem scopul ultim al lui Dumnezeu pentru care ne-a creat aşa cum a făcut-o. Prin urmare, deşi voinţa lui Dumnezeu stă, într-un sens, la baza moralei, într-un alt sens morala nu are întemeiere. Ea nu are o raţionalitate intrinsecă. Nu se sprijină pe principii evidente prin sine. Nu e nici eternă, nici necesară. E la fel de contingentă ca şi alcătuirea lumii create.

Din faptul că Dumnezeu veghează asupra creaţiei sale nu decurge că ar trebui să aşteptăm vreun ajutor special de la el. El ne-a aşezat în lume, dându-ne puteri care ne permit să supravieţuim şi chiar mai mult decât atât, iar aceasta arată că el doreşte ca noi să le folosim în scopul dobândirii unei existenţe superioare animalelor. Desigur că Dumnezeu ar putea face pentru noi mai multe decât oricine, însă Pufendorf susţine că mesajul său către noi e acela că în această viaţă trebuie să ne sprijinim reciproc. Toate avantajele pe care le deţinem în prezent le-am obţinut prin „ajutorul reciproc al oamenilor" (*De officio*, I, 3, 11, p. 36; 3, 3, p. 34). Raţiunea ne descoperă învăţăturile cele mai generale date de Dumnezeu. Restul depinde de noi.

CAPITOLUL VIII

Eşecul teoriei moderne a dreptului natural – Locke şi Thomasius

Barbeyrac ne spune că Bacon a avut o influenţă majoră asupra lui Grotius, în timp ce Cumberland susţine că opera lui răspunde apelului lansat de Bacon referitor la investigarea empirică a moralei[1]. Am văzut cât de importantă era perspectiva empiristă atât pentru Grotius, cât şi pentru Cumberland. Însă Bacon susţinea opinii pe care nici unul dintre ei nu le-ar fi acceptat. În lucrarea sa „Confession of Faith", el îşi declară credinţa

> că Dumnezeu l-a creat pe om după propriul său chip [...], că i-a dat o lege şi-o poruncă [...], că omul s-a abătut de la legea lui Dumnezeu, îndrăznind să-şi închipuie că poruncile şi interdicţiile date de Dumnezeu nu reprezentau reguli ale Binelui şi Răului, ci că Binele şi Răul aveau propriile lor principii şi începuturi ; şi a poftit la cunoaşterea acelor începuturi închipuite, pentru ca în final să nu mai depindă de voinţa revelată a lui Dumnezeu, ci doar de el însuşi şi de propria sa lumină, ca un zeu ; faţă de aceasta nu ar putea fi un păcat mai contrar întregii legi divine[2].

Bacon nu a fost singurul care a îmbinat empirismul, voluntarismul şi credinţa că mândria e cea care ne îndeamnă să insistăm asupra faptului că trebuie să înţelegem poruncile lui Dumnezeu prin propriile noastre puteri. Sistemul lui Pufendorf reprezintă cea mai completă expunere modernă a implicaţiilor pe care le are pentru morală o astfel de concepţie,

1. Barbeyrac, *Historical Account*, XXIX, p. 79 ; Cumberland, *Laws of Nature* (*De legibus naturae*), introducere, IV, 13.
2. „A Confession of Faith", în *Works*, II, III, pp. 150-151.

iar Locke recomanda opera lui Pufendorf pentru educaţia oricărui fiu de nobil. Există, spune el, o „carte care este poate şi mai bună decât acestea două"[3], adică *De Officiis* a lui Cicero şi *De iure belli ac pacis* a lui Grotius.

Chiar scrierile lui Locke au conturat o viziune asupra moralei asemănătoare în multe privinţe cu cea a lui Pufendorf. Însă ele au dat naştere şi unor obiecţii vehemente. O remarcă făcută de un critic scoate la iveală unele dintre acestea. Criticul – Thomas Burnet –, deşi neagă că ar lua parte la un complot împotriva lui Locke, aşa cum sugera acesta din urmă, subscrie la câteva obiecţii comune:

> Nu pot să condamn pe nimeni care aspiră la astfel de principii ale intelectului omenesc care să-i poată oferi dovezi şi adăpost împotriva unui sistem ca acesta: o materie cugetătoare, un suflet muritor, un Dumnezeu maniheist (sau un Dumnezeu fără atribute morale) şi o lege arbitrară a binelui şi răului. [...] Cel mai la îndemână mod de a împiedica orice astfel de agitaţie este de a oferi o explicaţie atât de clară a principiilor proprii, fără sofistică sau tertipuri, încât să poată vindeca şi înlătura orice astfel de temeri[4].

Prietenii şi criticii l-au rugat în repetate rânduri pe Locke să dea o explicaţie clară a teoriei sale morale, însă el nu a făcut acest lucru în ceea ce a publicat, iar respingerea cererilor prietenilor săi s-ar putea să fi deranjat[5]. Deşi câţiva cunoscuţi de-ai lui Locke ştiau că el scrisese pe larg despre dreptul natural pe vremea când era tânăr profesor la Oxford, sugestiile de a-şi revizui sau republica opera timpurie nu au fost luate în seamă[6]. Unele din comentariile pe care le-a publicat indică faptul că Locke considera că deţine o cuprinzătoare teorie etică, ce explica modul în care raţiunea ne poate arăta cerinţele morale pe ce trebuie să le îndeplinim; totuşi, el îşi lasă cititorii să deducă dintr-un

3. John Locke, *Câteva cugetări asupra educaţiei* (trad. rom. de Mioara Cimpoieş, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1971, p. 130 – n.t.).
4. Burnet, *Second Remarks*, p. 11. Burnet a revenit asupra acestei acuzaţii particulare în ale sale *Third Remarks*, p. 16, negând încă o dată că ar lua parte la vreo conspiraţie şi insistând asupra faptului că oricine i-ar putea pretinde lui Locke să dea o replică.
5. Vezi scrisoarea către Tyrrell din 4 august 1690, în Locke, *Correspondence*, IV, scrisoarea 1309. Răspunsurile sale adresate lui Burnet, care în primele sale *Remarks* îi solicita lui Locke să explice chestiunea demonstrării principiilor morale, au fost de asemenea caustice şi nefolositoare.
6. *Ibidem*, IV, scrisorile 1301, 1307, 1309.

număr mic de pasaje disparate şi uneori încifrate ce anume vrea să spună teoria sa. Riscăm o serioasă deformare istorică dacă vom insista pe alcătuirea unei teorii morale cuprinzătoare din scrieri despre care Locke nu a sugerat niciodată că ar trebui alăturate. S-ar putea ca el să nu fi avut o astfel de teorie[7].

1. Locke şi problematica lui Grotius

Indiferent dacă a avut sau nu teoria pomenită, este suficient ce găsim în consideraţiile sale pentru a ne da posibilitatea să punem concepţiile sale în legătură cu cele care aparţin adepţilor dreptului natural pe care i-am amintit. Deşi Locke îl citează frecvent pe Hooker în *Al doilea tratat despre cârmuire*, totuşi, aşa cum o sugerează aprobarea fermă pe care o manifestă faţă de Pufendorf, este mai bine să-l încadrăm în categoria celor preocupaţi de teoria modernă a dreptului natural decât să-l prezentăm ca pe un autor care utilizează o perspectivă tomistă. Descrierea pe care el o face stării naturale este în aceeaşi notă cu cea făcută de Grotius, fără să fie hobbesiană[8]. Sociabilitatea amintită de Grotius şi nevoia ne strâng laolaltă, legile naturale sunt valabile anterior instituirii lor de către suveran şi, cu toate că se poate să apară şi războiul, el nu e nici inevitabil şi nici frecvent. În acelaşi timp, există destulă discordie pentru a ne determina să căutăm ca remediu un conducător. Discordia apare pentru că în starea naturală fiecare din noi trebuie să judece dacă propriile acţiuni pot fi sau nu îngăduite (*Al doilea tratat*, II, 13, pp. 58-59). Locke înţelege prin asta faptul că trebuie să instituim o ordine politică pentru a evita „inconvenientele" – conflictele – pe care le cauzează starea naturală (VII, 90, p. 106). O dată ce se instituie o cârmuire, încep să intervină alte surse ale discordiei. În *Al doilea tratat*, Locke se referă la bani, care, prin posibilitatea ca oamenii să acumuleze bogăţii uriaşe, îi pun iar în starea de conflict. În altă parte, el invocă o tendinţă puternică în fiecare dintre noi atât de a

7. Pentru etica lui Locke, vezi Colman, 1983; Marshall, 1994, capitolele 5 şi 7; Spellman, 1988, capitolele 4 şi 7; Tully, 1980 şi 1993, în special capitolul 6.

8. Comentatorii au sesizat adesea dorinţa intensă a lui Locke de a nega că scrierile sale şi cele ale lui Hobbes ar fi similare sau că Hobbes l-ar fi influenţat (vezi John Locke, *Al doilea tratat despre cârmuire*, trad. rom. de Silviu Culea, Editura Nemira, Bucureşti, 1999 – n.t.).

susţine concepţii care în mod natural sunt în mare măsură divergente, cât şi de a insista asupra faptului că alţi oameni sunt de acord cu propriile noastre opinii, mai ales în chestiuni importante ca religia. Locke nu recurge la teoria păcatului originar pentru a explica discordia dintre oameni.

Controversele dintre fiinţele sociabile par, prin urmare, a constitui problema prin care legea îşi dobândeşte utilitatea. Legea îi conduce pe agenţii raţionali şi liberi către propriul interes şi „ea nu prescrie nimic dincolo de binele general al celor aflaţi sub acea lege. Dacă ei ar fi mai fericiţi fără aceasta, legea ar dispărea de la sine ca un lucru lipsit de folos". Nu e nici o aluzie aici la credinţa tomistă a lui Hooker în participarea noastră la raţiunea divină, ca sursă a legilor naturale, sau la ideea că noi contribuim cu toţii atât la binele celorlalţi, cât şi la cel propriu. Legea nu ne arată rolul etern pe care-l avem într-o armonie cosmică. Ea doar ne limitează conflictele.

Referirea făcută aici la „binele general" n-ar trebui să ne inducă în eroare. Locke nu se referă la un bine comun substanţial. El spune că legea îi dă fiecăruia lucrul de care are nevoie, adică garanţia de a dispune după cum dorim de propria persoană, de acţiunile şi posesiunile noastre (*Al doilea tratat*, VI, 57, p. 86). Locke împărtăşeşte aceleaşi opinii cu Grotius atunci când refuză să abordeze chestiunea binelui suprem. De fapt, susţine că o astfel de discuţie ar fi inutilă. Argumentul său se bazează pe psihologia pe care a elaborat-o[9]. În ce priveşte motivaţia, el este un hedonist, susţinând că doar perspectivele plăcerii şi durerii ne pot motiva. Însă oamenii îşi găsesc plăcerea în lucruri diferite. Unei persoane poate să-i placă vânătoarea, alteia şahul, iar alteia vinul. Chiar dacă toţi le găsesc plăcute, nu sunt plăcute toate în mod egal. Urmează, gândeşte Locke, că a discuta despre binele suprem are aceeaşi relevanţă cu a ne întreba „dacă cel mai bun gust îl au merele, prunele sau nucile". A spune, aşa cum o fac Epicur şi Gassendi, că viaţa bună constă în plăcere şi în absenţa durerii nu ne oferă nici o îndrumare concretă. Pentru Locke, „plăcerea" e doar o participare la „toate lucrurile spre care înclinăm sau pe care le preferăm". Cea mai mare fericire constă, în acest caz, în a dispune de lucrurile care produc plăcere şi a le evita pe acelea care produc durere; însă, de vreme ce „acestea sunt foarte deosebite pentru oameni diferiţi", la întrebarea anticilor cu privire la *summum bonum* nu se poate răspunde într-un

9. Voi discuta ulterior despre psihologia lui Locke, în capitolul XIV, 6.

mod care să fie în acelaşi timp valabil pentru toţi şi util în călăuzirea acţiunii (*ECHU*, II, XXI, 55, p. 249).

Astfel, gândirea lui Locke asupra dreptului natural e construită în jurul celor trei chestiuni care indică ceea ce am numit o formă specific modernă a doctrinei: psihologia sociabilităţii nesociabile ridică probleme fundamentale, pe care legea observabilă în mod empiric ne arată cum să le rezolvăm fără a recurge la vreo concepţie substanţială asupra binelui suprem. Importanţa sa pentru istoria eticii nu constă totuşi doar în acceptarea problematicii lui Grotius. Ea constă mai degrabă în ceea ce el a promis în legătură cu ea, însă nu a făcut.

2. Elemente ale unei ştiinţe a moralei

Locke promite o ştiinţă a moralei. Pentru a înţelege motivul pentru care a făcut promisiunea şi modul în care crede el că o poate împlini, trebuie să ne oprim mai întâi asupra criticii pe care o face ideilor înnăscute în *Eseu asupra intelectului omenesc*, cartea întâi. Locke neagă aici în mod direct că morala are vreun aspect înnăscut[10]. Principiile sau maximele morale impun un acord mai slab decât cele speculative, astfel încât, dacă dezacordul dovedeşte că cele din urmă nu sunt înnăscute, există şi mai puţine motive să susţinem că primele ar fi astfel (I, III, 1-2, pp. 37-39). Unele principii speculative, deşi nu sunt înnăscute, sunt cel puţin evidente prin sine, neavând nevoie de nici o dovadă. Totuşi, în legătură cu orice principiu practic putem să cerem în mod justificat raţiunea; dar nu am putea proceda aşa dacă astfel de principii ar fi înnăscute (I, III, 4, pp. 40-41). Acordul general că virtutea e demnă de laudă poate fi explicat ca rezultat al conştiinţei generale că virtutea este folositoare societăţii (I, III, 6, pp. 41-42). De vreme ce sunt şi alte căi decât de a citi ce e „scris în inimile lor" prin care oamenii pot învăţa principiile eticii, nu e nevoie să se pretindă că principiile sunt înnăscute în conştiinţă[11]. Conştiinţa e doar opinia pe care o are cineva despre justeţea sau injusteţea propriei sale acţiuni, iar

10. Una dintre ţintele atacului lui Locke este Herbert de Cherbury, despre care voi discuta în capitolul IX, 2 (vezi John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, trad. rom. de Armand Roşu şi Teodor Voiculescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961 - n.t.).

11. Locke face astfel trimitere la Romani, 2, 14-15, în aceeaşi manieră în care o face Pufendorf.

opiniile cuiva pot veni din educaţie, din tradiţie sau din anturajul pe care îl are acesta (I, III, 8, p. 43). Oamenii încalcă în mod obişnuit regulile morale fundamentale fără nici un sentiment lăuntric al ruşinii sau vinovăţiei, arătând în felul acesta că regulile nu sunt înnăscute (I, III, 9-13, pp. 43-48). În cele din urmă, nimeni nu a fost în stare să explice aceste pretinse principii înnăscute. Încercările de acest gen fie eşuează în stabilirea acordului, fie conţin propoziţii goale de sens, care nu pot să călăuzească acţiunea. Nu e de nici un ajutor să se spună, de pildă, că principiul „oamenii trebuie să se căiască pentru păcatele lor" ar fi înnăscut, în afară de cazul în care acea cunoaştere oferă detalii cu privire la ce poate fi considerat păcat – dar nimeni nu a demonstrat că lucrurile ar sta astfel (I, III, 14-19, pp. 49-53).

Aici obiectivele pe care le urmăreşte Locke sunt în acord cu idei similare ale lui Hobbes, Cumberland şi Pufendorf. El împărtăşeşte cu ei şi alte concluzii atunci când dă argumente suplimentare ale negării principiilor morale înnăscute. Ideile cerute pentru a încadra şi înţelege principiile morale nu pot fi înnăscute, întrucât morala se referă la legi şi obligaţii, iar acestea presupun concepte care pot fi înţelese doar din perspectiva existenţei unui legiuitor. Primul legiuitor care intervine în morală este Dumnezeu. Capacitatea sa de a ne obliga presupune o viaţă după aceasta, din moment ce e limpede că el nu ne determină să ne supunem răsplătindu-ne sau pedepsindu-ne în viaţa noastră de acum (I, IV, 8, pp. 61-62; I, III, 12, pp. 46-47). Principiile morale ar putea fi înnăscute doar atunci când şi ideile de Dumnezeu, lege, obligativitate, pedeapsă şi nemurire ar fi astfel şi, argumentează Locke, e limpede că nu e cazul.

Subiacentă multelor sale obiecţii faţă de ideile înnăscute este credinţa lui Locke că Dumnezeu ne-a dăruit o facultate de a raţiona suficientă în a ne ajuta să descoperim toată cunoaşterea necesară unor fiinţe ca noi. Ar fi fost inutil pentru el să ne fi dat idei înnăscute sau cunoaştere înnăscută. El a intenţionat ca noi să gândim prin noi înşine (I, IV, 12, pp. 64-66). Ceea ce ne preocupă cel mai mult, susţine Locke, e cum să trăim. E în joc fericirea noastră pământească, ca şi cea eternă. Trebuie, prin urmare, să descoperim prin propriile puteri ceea ce ni se cere (I, I, 5, pp. 15-16; II, XXIII, 12, pp. 282-284). A pretinde că un set de principii este înnăscut e totuna cu a pretinde că nu mai este nevoie de o evaluare suplimentară a problemelor pe care ele le acoperă, iar aceasta e, la rândul ei, o tactică excelentă pentru oricine ar vrea ca aceste principii să fie acceptate pe baza autorităţii, fără a le cerceta. Însă Dumnezeu nu ar fi putut lăsa ca folosirea facultăţilor noastre raţionale să fie împiedicată astfel (I, IV, 24, p. 76).

Tema importanţei gândirii prin puterile proprii e la fel de importantă pentru viziunea lui Locke asupra personalităţii morale, pe cât e credinţa că suntem supuşi legilor divine şi că îi datorăm supunere lui Dumnezeu.

Ştim că *Eseul* a luat naştere din discuţiile referitoare la morală[12]. Refuzând acestei teme orice loc privilegiat în carte, Locke pune în evidenţă credinţa pe care o împărtăşeşte cu Hobbes şi Cumberland: că ideile şi convingerile morale pot fi explicate utilizând termeni care sunt suficienţi pentru toate celelalte idei şi convingeri pe care le avem. Nu e nevoie de nici o facultate sau operaţie mentală separate ca sursă a lor.

Ideile noastre despre bine şi rău sunt construite din experienţele noastre legate de plăcere şi durere: binele e ceea ce produce plăcere, răul ceea ce produce durere (II, XX, 2, pp. 209-210). Locke acceptă distincţia făcută de Cumberland între binele natural şi cel moral, deşi pare, ca şi Pufendorf, să nu recurgă la legea presupusă de binele moral pentru a ne conduce către binele natural[13]. A desemna o acţiune voluntară ca fiind bună din punct de vedere moral înseamnă a sesiza conformitatea sa cu o lege pe care legiuitorul o promovează, alăturându-i binele natural pentru supunere şi răul pentru nesupunere, adică recompense sau ameninţări cu pedeapsa (II, XXVIII, 5, p. 335). Apoi, Locke enumeră tipurile de reguli sau legi cu ajutorul cărora oamenii îşi apreciază de fapt acţiunile: legea divină, legea civilă şi legea „opiniei publice sau a reputaţiei" (II, XXVIII, 7, p. 335). Ideile despre aceste tipuri de lege fac parte în mod esenţial din unele dintre ideile noastre morale. Legea divină, legea pe care Dumnezeu o face cunoscută fie pe calea revelaţiei, fie prin lumina raţiunii, este „singura piatră de încercare a *rectitudinii morale*". Când judecăm conform ei, obţinem idei ale unor acţiuni desemnate ca păcate sau îndatoriri. Aplicarea legilor propriului guvernământ dă naştere ideilor care desemnează acţiunile drept condamnabile sau nu. Iar când considerăm acţiunile aşa cum sunt ele estimate în general de ceilalţi în societatea în care trăim, le concepem ca fiind virtuoase sau vicioase (II, XXVIII, 8-10, pp. 335-337).

---

12. Aaron şi Gibb, *Early Draft*, p. XII.

13. În pasajele pe care le voi discuta în cele ce urmează imediat, chestiunea rămâne neclară. Locke nu spune că legile civile sau legea opiniei trebuie să ne conducă de fapt spre bine sau altfel să-şi piardă statutul de lege. În legătură cu legea divină, el susţine că Dumnezeu are bunătatea şi înţelepciunea de a ne conduce către bine, însă nu adaugă – aşa cum ar fi făcut-o Cumberland – că Dumnezeu trebuie sau chiar ne conduce întotdeauna către binele nostru natural.

Pentru a fi supuşi regulilor sau legilor trebuie să fim înzestraţi cu voinţă, iar experienţa ne arată cum lucrează voinţa. Începând cu a doua ediţie a *Eseului*, Locke a susţinut o concepţie destul de complicată. A dori, spune el, e doar a prefera „existenţa unei acţiuni în loc de inexistenţa ei" (II, XXI, 21, p. 225). Iar preferinţa, susţine Locke, în dezacord cu majoritatea predecesorilor săi, nu e determinată de credinţele noastre despre care orientare a acţiunii ne-ar aduce cea mai mare cantitate de bine. Dacă ar fi aşa, nimeni nu ar păcătui, de vreme ce perspectiva fericirii sau chinului veşnic ar depăşi-o pe oricare alta. Dorinţa e într-adevăr stârnită doar de perspectiva propriei fericiri sau plăceri a individului (II, XXI, 41-42, pp. 238-239). Aşa cum am văzut, aceasta nu ne spune nimic despre ceea ce ne face plăcere ; nu e nevoie să fie doar în avantajul nostru. Mai important este faptul că noi nu suntem determinaţi să acţionăm în mod mecanic de dorinţele noastre. Suntem agenţi liberi, având capacitatea de a ne abţine de la acţiune în timp ce cercetăm diferitele dorinţe şi aversiuni pe care le simţim, cu scopul de a decide pe care dintre ele să le satisfacem, iar apoi să acţionăm conform deciziei pe care am luat-o[14]. Doar despre persoană, iar nu despre voinţă, se poate spune în mod adecvat că este liberă. Voinţa este puterea de a analiza ideile şi de a suspenda sau decide acţiunea şi nu are nici un sens să spunem că o putere este liberă (II, XXI, 5, p. 217; 8-14, pp. 218-221; 21-28, pp. 225-229)[15]. Dacă

14. Pentru o abordare mai detaliată a problemei voinţei la Locke, vezi Darwall, 1995, capitolul 6, care include aprecierea concepţiilor lui Locke din prima ediţie a *Eseului*. Asemănarea dintre teoria lui Locke şi cea a lui Malebranche asupra libertăţii este considerabilă, iar în această privinţă Locke îi poate fi îndatorat, în ciuda altor dezacorduri destul de profunde. Vezi interesantul eseu al lui Vienne în Brown, 1991, şi introducerea lui Riley la propria traducere a lucrării lui Malebranche, *Treatise on Nature and Grace*, p. 61. Totuşi, ideea voinţei ca suspendare a deciziei era destul de cunoscută. Astfel, William Ames spune că voinţa îşi poate suspenda acţiunea fără o deliberare anterioară în această privinţă (*Conscience*, I, 5-6, pp. 24-25).

15. Unii comentatori susţin că există o inconsecvenţă între teoria hedonistă a lui Locke asupra motivaţiei şi „raţionalismul" etic, în conformitate cu care „doar raţiunea poate determina ce e cu adevărat bine" (Aaron, 1971, p. 257), sau între hedonismul său şi concepţia sa voluntaristă, potrivit căreia legile se nasc din poruncile lui Dumnezeu (Laslett, în introducerea sa la traducerea pe care o face la *Two Treatises*, p. 82). Însă, chiar dacă binele constă în plăcere, nu e nici o inconsecvenţă în a pretinde că raţiunea trebuie folosită pentru a ne spune unde urmează să fie găsit binele, de vreme ce e

simţim mai multă tulburare din pricina unei lipse prezente de hrană decât din pricină că ne dorim paradisul, voinţa ne face să acţionăm în vederea evitării tulburării mai mari (II, XXI, 31-38, pp. 231-236). Cu toate acestea, doar gândul la plăcere sau durere poate da naştere tulburării. Voinţa noastră poate fi angajată doar când gândim că în joc este un anumit bine sau rău.

Locke se foloseşte de aceste consideraţii pentru a demonstra că elementele necesare explicării ideilor noastre morale – ideile de Dumnezeu, lege, bine, voinţă, recompensă şi fericire – pot fi obţinute toate cu ajutorul datelor experienţei. Nu avem nevoie de alte idei pentru a ne alcătui repertoriul complex al conceptelor morale. Un exemplu va fi edificator în acest sens. Ideea de omor implică ideea acţiunii de a pune capăt vieţii umane, ideea de a o face în mod premeditat şi voluntar, ideea dezaprobării majorităţii indivizilor din societatea în care trăim şi ideea interdicţiei impuse de legea civilă sau cea divină. Astfel, ca toate celelalte idei complexe, şi aceasta e alcătuită din idei simple „pe care le-am primit de la început pe calea senzaţiei sau a reflecţiei" (II, XXVIII, 14, pp. 339-340)[16].

---

uşor să avem concepţii eronate despre ce ne aduce, în cele din urmă, cea mai mare plăcere. Nu găsesc nici o sugestie clară şi neechivocă în opera publicată a lui Locke legată de vreun raţionalism intuiţionist cu privire la legile morale. Iar dacă supunerea faţă de poruncile lui Dumnezeu conduce în cele din urmă la cea mai mare fericire, atunci, dintr-o perspectivă hedonistă asupra motivaţiei, putem fi determinaţi să ne supunem lor, deşi poruncile depind doar de voinţa divină.

16. În *An Introduction to the History of Particular Qualities*, 1671, Robert Boyle scrie: „Sunt câteva lucruri care au fost privite drept calităţi şi ar trebui considerate mai degrabă ca stări ale materiei sau complexe de calităţi particulare, cum ar fi *animal*, *neînsufleţit*, *sănătate* şi *frumuseţe*, dintre care ultimul atribut pare a fi compus din formă, simetrie sau proporţie potrivită şi din *farmecul culorilor* anumitor părţi ale feţei" (*Selected Papers*, p. 96). Boyle sugerează aici o descriere naturalistă şi reducţionistă a frumuseţii, de felul celei pe care Locke o dă ideilor morale. Explicând ce înţelege prin „mod", Locke dă ca exemplu ideea de frumuseţe, „care constă într-o anumită combinaţie de culoare şi formă şi care produce încântare în cel care priveşte" (*ECHU*, II, XII, 5, p. 143). În capitolul VII, 5, am evidenţiat o tratare similară de către Pufendorf a unor termeni precum „adulter".

3. Morala ca ştiinţă

Faptul că ideile morale sunt idei complexe de genul celor pe care le numeşte „moduri mixte" constituie pentru Locke o problemă de o importanţă deosebită. Ele sunt construite de noi, nu copiate prin observarea unor complexe deja existente. Nu ne putem aştepta ca ele să oglindească o anumită realitate exterioară sau să i se adapteze, aşa cum sunt ideile de substanţe. Ele sunt mai degrabă „arhetipuri plăsmuite de minte pentru a rândui şi a denumi lucrurile cu ajutorul lor" şi pot fi cronate doar dacă există o anumită incompatibilitate între elementele pe care le punem laolaltă pentru a le forma (*ECHU*, II, XXX, 3-4, pp. 356-357; II, XXXI, 3-4, p. 360-361). Prin urmare, dacă ne sunt foarte clare ideile morale pe care le desemnează cuvintele din domeniul moralei, vom cunoaşte esenţele reale, nu doar pe cele nominale, ale proprietăţilor morale (III, III, 18, pp. 23-24; III, XI, 15, pp. 122-123).

Noţiunea lui Locke despre moduri mixte completează atât de bine teoria lui Pufendorf asupra entităţilor morale, încât ar părea că a fost creată chiar în acest scop. În ceea ce îl priveşte, Pufendorf, spre deosebire de Cumberland, nu face vreun efort să explice de unde ne vin ideile în procesul de cunoaştere a entităţilor morale, susţinând doar că entităţile însele îşi datorează existenţa impunerii lor de către Dumnezeu. Locke respinge categoric orice explicaţie care ar invoca o acţiune directă a lui Dumnezeu asupra spiritului. Toate ideile modurilor mixte sunt creaţia noastră. Ele sunt expresia faptului că raţiunea dăruită de Dumnezeu face ceea ce era menită să facă: ne furnizează călăuzirea de care avem nevoie în viaţă. Datorită faptului că termenii şi ideile morale sunt creaţia noastră, Locke se consideră îndreptăţit să facă cele mai puternice afirmaţii despre demonstrabilitatea moralei (III, XI, 17-18, pp. 124-125; IV, XII, 8, pp. 253-254).

Deşi oamenii iau drept fundal al concepţiilor lor morale legea opiniei şi legea civilă, adevărata lege a moralei e cea pe care Dumnezeu a instituit-o pentru noi. Legea ne priveşte în cel mai direct mod, de vreme ce fericirea sau nefericirea noastră eternă este determinată de măsura în care ne supunem ei. Cum ştim atunci ce ne spune legea lui Dumnezeu să facem? Într-un pasaj celebru, Locke ne spune la ce fel de răspuns ne putem aştepta:

> *Ideea* unei fiinţe supreme dotate cu nemărginită putere, bunătate şi inteligenţă, care ne-a creat şi de care depindem, şi *ideea* despre noi înşine ca fiind fiinţe inteligente şi raţionale, aceste idei clar înţelese de mintea

noastră, examinate pas cu pas, cum se cuvine, cred că ne-ar putea procura fundamentele îndatoririlor noastre şi reguli de conduită, care ar putea aşeza *morala printre ştiinţele susceptibile de a fi demonstrate*. Nu mă îndoiesc că din premise evidente prin ele însele am putea afla adevărata natură a binelui şi a răului prin deducţii necesare, deducţii tot atât de incontestabile ca şi cele matematice, dacă ne-am dedica studiului moralei cu aceeaşi nepărtinire şi atenţie cum facem şi cu celelalte ştiinţe (IV, III, 18, pp. 158-159).

Existenţa lui Dumnezeu, considerat a fi fiinţa eternă atotputernică şi atotştiutoare, poate fi demonstrată, ne spune Locke în IV, X, şi e evident că noi, fiind creaturile sale, suntem dependenţi de el. Dacă va lua cineva apoi în considerare ideile a două astfel de fiinţe, „va afla tot atât de sigur că fiinţa inferioară, limitată şi dependentă este obligată să asculte de fiinţa supremă şi nemărginită", pe cât de sigur va afla că trei cu patru şi cu şapte fac mai puţin de cincisprezece, dacă se va referi la calcularea acelor numere (IV, XIII, 3, pp. 261-262).

Locke dă un exemplu pentru a ilustra cum trebuie construite demonstraţiile unor adevăruri morale mai specifice. Să luăm un concept moral, de pildă nedreptatea. El are drept componentă conceptul de proprietate, care la rându-i desemnează ideea de lucru la care cineva are un drept. „Nedreptatea" e numele dat ideii de mod compus reprezentând violarea dreptului pe care îl are cineva faţă de un lucru. Urmează în mod evident că, acolo unde nu există proprietate, nu există nici nedreptate. Avem aici un model de demonstraţie în materie de morală. Producerea altora e lăsată pe seama noastră (IV, III, 18, pp. 158-159)[17].

Locke admite că există anumite dificultăţi în această privinţă. Ideile morale sunt mai greu de clarificat şi „de obicei mai complexe" decât cele presupuse de matematică[18]. Interesele private şi dogmele partidelor îi fac pe oameni să se certe cu privire la demonstraţiile asupra moralei, nu însă şi în ce priveşte matematica (IV, III, 20-21, pp. 161-162). Cu toate acestea, Locke crede că a arătat modul în care demonstraţiile asupra moralei pot să ofere certitudine, care e chiar „perceperea acordului sau dezacordului *ideilor* noastre". Chiar dacă nu a existat niciodată vreo persoană virtuoasă, se poate totuşi demonstra cu certitudine că un om drept nu încalcă niciodată drepturile altuia. Desigur,

17. Există o similaritate izbitoare între acest exemplu de demonstraţie şi cel pe care Hobbes îl dă în a sa „Epistle Dedicatory" la *De cive*.
18. „Argumentările privitoare la religie, lege şi morală", spune Locke, sunt de „cel mai mare interes", dar şi de „cea mai mare dificultate" pentru noi (*ECHU*, III, IX, 22, p. 96).

trebuie să cădem de acord asupra ideilor cărora le dăm nume. Dacă Dumnezeu a definit anumite denumiri morale, spune Locke, „e periculos să le aplicăm sau să le folosim în alt fel"; însă, când avem de-a face doar cu definiţii date de oameni, cel mai rău lucru care se poate întâmpla este nepotrivirea de limbaj. Iar când operăm chiar cu idei complexe, în loc să folosim doar numele lor, vom obţine întotdeauna o cunoaştere demonstrativă (IV, IV, 7-10, pp. 174-177).

„Menirea noastră aici", spune Locke, „nu este să cunoaştem toate lucrurile, ci pe acelea care au importanţă pentru conduita noastră" (I, I, 6, p. 16). Morala ne furnizează îndrumarea indispensabilă acestui scop. Locke face mult caz de limitele capacităţii noastre de a ajunge la cunoaşterea speculativă. Însă nu ne-a dat niciodată acea ştiinţă a moralei ale cărei fundamente pretinde că le-ar fi elaborat.

4. Voluntarismul lui Locke

E lesne de înţeles de ce Thomas Burnet a putut ajunge să spună că Locke descria „un Dumnezeu fără atribute morale". Bunătatea morală, în accepţiunea lui Locke, e ceea ce caracterizează o acţiune care se supune unei legi sprijinite de sancţiuni. Nimeni nu i-ar putea impune o asemenea lege lui Dumnezeu, astfel încât acţiunile sale să fie bune sau rele din punct de vedere moral. În mod similar, acţiunile sale nu pot fi înţelese ca păcate sau îndatoriri, de vreme ce ambele presupun legi susţinute de sancţiuni divine. Locke avea cunoştinţă de încercarea lui Cumberland de a demonstra că există un adevăr necesar întemeiat empiric, care întemeiază la rândul său un analog al legii care îl guvernează pe Dumnezeu. Însă nici măcar nu discută despre el.

Pe deasupra, Locke insistă în câteva locuri asupra ideii că nicăieri în natură nu există ceva care să corespundă ideilor noastre morale de tip mixt (III, IX, 5, pp. 83-84; III, IX, 11, p. 88; III, XI, 9, pp. 119-120). Astfel, nu poate să existe nimic în natură care să limiteze din punct de vedere moral voinţa lui Dumnezeu. Dacă nici legea, nici natura nu-l pot constrânge pe Dumnezeul lui Locke, rezultă că filosoful englez adoptă poziţia voluntaristă, după care voinţa lui Dumnezeu e sursa atributelor morale. Puterea lui Dumnezeu face, desigur, ca el să fie o cauză a plăcerii şi a durerii, putând fi astfel înţeles ca reprezentând un bine sau un rău natural. Însă aceasta nu lămureşte prea mult problema. Deţinerea unei puteri nelimitate nu face din Dumnezeu decât, în cel mai bun caz, un despot binevoitor şi, în cel mai rău, un tiran. Acesta pare a fi un bun exemplu pentru Burnet, care declară că, în concepţia

lui Locke, legile pe care le-a instituit Dumnezeu pentru oameni sunt „în întregime arbitrare".

Locke ar fi putut respinge acuzaţia dacă ar fi putut demonstra că Dumnezeu nu deţine doar o putere şi o cunoaştere nelimitate, ci şi o bunătate nelimitată. Şi Locke chiar susţine că depindem de o fiinţă „care este eternă, atotputernică, desăvârşit de înţeleaptă şi bună" (IV, XIII, 3, pp. 261-262). El recurge la aceste atribute atunci când afirmă că o ştiinţă a moralei este posibilă. Însă din demonstraţia pe care o face în ceea ce priveşte existenţa lui Dumnezeu nu reiese că el este bun în mod natural. Prezentat pe scurt, argumentul e următorul: ştim că noi înşine existăm şi că putem percepe şi cunoaşte. Singura explicaţie posibilă a acestui fapt e aceea că am fost creaţi de o fiinţă eternă atotputernică şi atotştiutoare (IV, X, 3-5, p. 230). Locke susţine că „din această idee, examinată cum se cuvine, vor fi deduse uşor celelalte atribute pe care ar trebui să le dăm acestei fiinţe eterne" (IV, X, 6, p. 231). Nici din extinderea acestui argument, care e desfăşurat pe tot restul capitolului, nici din altă parte a *Eseului* nu arată Locke modul în care putem deduce bunăvoinţa esenţială a lui Dumnezeu. Dacă deducţia i s-a părut uşoară, ea nu a părut astfel şi cititorilor săi[19].

---

19. În cartea lui Peter King, *The Life of John Locke*, este publicat un manuscris (datat din 7 august 1681) în care Locke argumentează că, de vreme ce Dumnezeu e întru totul perfect şi nu are nevoie de nimic, el nu-şi poate folosi puterea pentru binele propriu şi, prin urmare, trebuie să şi-o folosească pentru binele creaturilor sale (King, 1830, p. 123; citat în Colman, 1983, pp. 191-192). Oricare ar fi meritele acestui argument, care, dacă ar fi luat în serios, ar da naştere tuturor dificultăţilor presupuse de problema răului, Locke nu l-a publicat. În lucrarea *Reasonableness of Christianity* (*Works*, II, pp. 528-529), el spune că „lucrările naturii au arătat înţelepciunea şi puterea lui [Dumnezeu], însă grija sa specială pentru omenire, descoperită în cel mai clar mod în promisiunile sale faţă de aceasta, e cea care-i arată generozitatea şi bunătatea". Atunci cum pot fi cunoscute promisiunile lui Dumnezeu? Dacă prin raţiune, aşa cum sugerează Locke când spune că „Dumnezeu, prin lumina raţiunii, s-a arătat întregii omeniri a fi bun şi milostiv", atunci problema principală rămâne nerezolvată.
În primele sale *Remarks*, Burnet obiectează că Locke nu a explicat cum se poate dovedi că Dumnezeu este sincer. Nu e de ajuns, spune el, să cunoaştem „atributele fizice sau metafizice ale naturii divine; trebuie să cunoaştem şi atributele sale morale [...], cum ar fi bunătatea, dreptatea, sfinţenia şi în special verocitatea". Locke nu poate dovedi acestea prin apelul la revelaţie, continuă Burnet, decât în cazul în care dovedeşte veracitatea lui Dumnezeu, însă el nu a dat nici o explicaţie a perfecţiunii divine din care să rezulte că ar conţine acest atribut (pp. 5-8).

Concepţia lui Locke privitoare la modul de demonstrare a adevărurilor morale înrăutăţeşte situaţia, întrucât ea sugerează că nu ar putea exista vreo modalitate de demonstrare a unui principiu moral care să fie la măltimea aşteptărilor sale. Locke susţine, aşa cum notam, că un principiu trebuie să ofere o veritabilă îndrumare. El nu trebuie să fie banal sau lipsit de sens, o simplă declaraţie verbală care să nu ne dea posibilitatea să facem o selecţie a acţiunilor drepte. Deşi Locke spune că trebuie să începem demonstrarea termenilor morali cu principii evidente prin sine, tot el afirmă că nu există principii *morale* evidente prin sine cu un conţinut substanţial. Demonstraţia constă în explicitarea ideilor asamblate într-un mod complex şi în ilustrarea (utilizând probabil o idee complexă intermediară) suprapunerii lor exacte peste cele ale altui mod. Aşa cum sublinia un critic contemporan, e greu de înţeles felul în care o astfel de modalitate ar fi cu mult mai eficientă decât tipul de afirmaţie „neînsemnată" sau lipsită de sens pe care Locke le-o reproşează adepţilor ineismului[20]. Iar problema devine şi mai dificilă atunci când Locke susţine că noi înşine asamblăm elementele ideilor morale. Ce garanţie avem că ideile morale pe care le construim ne vor informa cu privire la voinţa lui Dumnezeu în ce ne priveşte? A spune, o dată cu Locke, că Dumnezeu s-ar putea să fi construit anumite idei morale complexe pe care le ignorăm spre primejdia noastră nu e de nici un folos, în afară de cazul în care putem să stabilim care sunt acele idei morale. Dar, cel puţin în *Eseu*, Locke nu ne spune sau arată cum să decidem[21].

Psihologia morală a lui Locke dă naştere tuturor acestor dificultăţi. În opinia sa, e posibil ca noi să manifestăm un interes faţă de bunăstarea celorlalţi în acelaşi mod în care ne putem găsi fericirea într-o varietate de scopuri şi realizări care n-au nimic de-a face cu ceilalţi. Totuşi, accentuata sa insistenţă asupra faptului că „ar fi în zadar ca o fiinţă raţională să impună o regulă acţiunilor altuia, dacă nu i-ar sta în

20. Henry Lee, în *Anti-Scepticism*, p. 252, obiectează împotriva banalităţii concluziilor pe care metoda lui Locke ne-ar permite să le deducem şi notează că asemenea propoziţii, „conform propriilor sale principii, nu pot fi de nici un folos, deoarece sunt *identice* ca înţeles". Berkeley susţine acelaşi punct de vedere: „Exemplele lui Locke de demonstraţie în domeniul moral sunt conforme cu propria sa regulă a propoziţiilor neînsemnate" („Philosophical Commentaries", în *Works*, I, nr. 691). Chestiunea e discutabilă.

21. Nici n-ar fi putut s-o facă. Mintea lui Dumnezeu nu poate opera în felul în care empirismul lui Locke spune că o face mintea noastră. Prin urmare, ea trebuie să ne fie, în esenţă, necunoscută.

putinţă să recompenseze supunerea" (II, XXVIII, 6, p. 335), îl face să pară că ar crede că o perspectivă strict egoistă asupra motivaţiei este comună majorităţii oamenilor, dacă nu chiar tuturor. S-ar părea că modelul său de raport moral dintre Dumnezeu şi fiinţele umane este într-adevăr cel al unui stăpânitor fără limite, care dă ordine arbitrare unei populaţii egoiste. Iar dacă se admite, aşa cum o face Locke în mod clar (IV, III, 6, pp. 149-150), că materia ar putea gândi, cum s-ar putea spera să se obţină certitudinea nemuririi sufletului pe care o consideră necesară pentru a ne determina să ne supunem legilor divine?

5. Revelaţie şi raţiune în principiile morale

Unele dintre remarcele lui Locke din *The Reasonableness of Christianity* (1695) întăresc concepţia destul de severă asupra moralei sugerată de *Eseu*[22]. Ele ne dau şi răspunsul lui Locke la o întrebare importantă, lăsată nediscutată în *Eseu*: este cunoaşterea legilor lui Dumnezeu uşor accesibilă tuturor? În timp ce argumentează că adepţilor săi creştinismul le cere doar credinţa dogmatică minimală că Iisus este Mesia sau Mântuitorul, Locke pune următoarea întrebare: „Ce nevoie a fost de un Mântuitor? Ce avantaj avem prin *Iisus Hristos*?" (p. 56 – subl. aut.). Întrebarea apare deoarece Locke a argumentat că raţiunea i-ar fi putut învăţa elementele decisive ale adevărului religios chiar şi pe cei la care revelaţiile iudaice şi creştine nu au ajuns. Raţiunea ar fi putut arăta, de pildă, că legea naturală ne cere ca noi să ne iertăm duşmanii. Astfel, raţiunea ar fi putut arăta că autorul acelei legi – a cărui existenţă, ne amintim, poate fi demonstrată de raţiune – ne va ierta dacă ne căim de păcatele noastre şi ne hotărâm să ne schimbăm. Însă credinţa că putem fi iertaţi este un echivalent anterior revelaţiei al credinţei că Iisus este Mesia. Acceptând-o, un păgân s-ar număra printre candidaţii la mântuire (pp. 54-55). Atunci de ce a fost necesară o venire reală a lui Hristos?

O parte a răspunsului ar fi că raţiunea nu era suficientă pentru a-i convinge pe oameni şi pentru a-i învăţa despre existenţa lui Dumnezeu, în timp ce prezenţa personală a lui Hristos a permis credinţei să se răspândească. O altă parte ar fi că neamul omenesc avea nevoie de o

22. Referinţele pe care le fac aici la *The Reasonableness of Christianity* sunt din ediţia prescurtată a lui Ramsey. Pentru gândirea religioasă a lui Locke, vezi Marshall, 1994, capitolele 8-10.

cunoaştere mai clară a principiilor morale decât cea pe care i-ar fi putut-o oferi raţiunea. Filosofii păgâni nu au descoperit toate legile naturale şi nici măcar pe cele mai importante, astfel că, spune Locke, în general, se pare „că e o sarcină prea dificilă pentru o raţiune lipsită de ajutor să stabilească morala sub toate aspectele sale pe Fundamentul ei adevărat, într-o lumină clară şi convingătoare" (p. 60). Presupunând însă că ar fi fost întocmit un compendiu al unei învăţături morale necreştine, incluzând până şi învăţătura lui Confucius, şi presupunând că ar fi cuprins tot ce este poruncit de legile naturale, ce s-ar întâmpla? „Legea naturală este şi legea convenabilităţii"; prin urmare, nu e de mirare dacă „oamenii înzestraţi" ar descoperi ce e drept doar din frumuseţea şi convenabilitatea sa[23]. Însă astfel descoperite şi învăţate, preceptele s-ar reduce încă la îndemnul şi sfatul oamenilor înţelepţi despre cum trebuie trăită o viaţă fericită. Preceptele n-ar fi putut fi înţelese ca legi care obligă. Doar cunoaşterea faptului că preceptele sunt porunci ale unui legiuitor suprem, care răsplăteşte şi pedepseşte, le-ar fi putut transforma în legi morale; iar păgânii nu au deţinut în mod adecvat acea cunoaştere, care a trebuit astfel să fie transmisă de către Hristos (pp. 62-65).

Nu e clar cum se poate ca această poziţie să fie compatibilă cu opinia lui Locke că Dumnezeu ne-a înzestrat cu destulă raţiune pentru a descoperi ce avem nevoie să cunoaştem legat de cele mai importante lucruri pentru noi, morala şi religia. Locke nu clarifică deloc lucrurile nici atunci când afirmă că, o dată ce Hristos a arătat clar că Dumnezeu instituie legi şi ne-a spus care sunt legile lui Dumnezeu, putem dovedi că sunt raţionale şi ajungem astfel să credem că s-ar putea să le fi descoperit noi înşine. Însă chiar dacă raţiunea ar fi putut să dezvăluie şi să dovedească legea naturală în totalitatea sa, demonstraţiile raţionale nu ar fi suficiente ca să-i determine pe oamenii obişnuiţi să acţioneze moral. „Celei mai mari părţi a omenirii îi lipsesc răgazul sau capacitatea de a demonstra. [...] Poţi mai degrabă spera să faci din zilieri şi negustori, ţesătoare şi lăptărese matematicieni desăvârşiţi decât să îi faci perfecţi în *Etică*" învăţându-i demonstraţii ale legilor morale. „Să audă porunci clare", continuă Locke, „este modul unic şi neîndoielnic de a-i aduce la supunere şi bună rânduială. Marii majorităţi nu îi stă în putere să cunoască şi de aceea trebuie să creadă". Hristos care vine în slavă din rai e necesar pentru a-i convinge pe cei mai mulţi dintre oameni să se supună legilor naturale (pp. 66-67).

23. Vezi şi *Eseu*, I, III, 6, pp. 41-42, pentru o prezentare preliminară a chestiunii.

Îndoielile lui Locke în legătură cu capacitatea raţiunii de descoperi şi de a transmite în mod eficient legile naturale nu-i contrazic credinţa că acele legi, o dată descoperite, pot fi demonstrate în mod raţional. Însă ele ne cer cu necesitate să interpretăm cu precauţie pasajele în care Locke spune că legea naturală este „clară şi pe înţelesul tuturor creaturilor" (*Al doilea tratat*, IX, 124, p. 130). Nu este vorba despre o confirmare a pretenţiei raţionaliste că legile ar fi evidente prin sine, dar nici despre susţinerea faptului că o cunoaştere a legilor naturale ar fi accesibilă în mod egal tuturor. Legile sunt destul de clare pentru ca zilierii şi ţesătoarele să se poată supune, o dată ce au fost instruiţi. Însă ei nu vor fi capabili să înţeleagă de unii singuri de ce legile îi obligă şi se vor supune lui Dumnezeu supunându-se altor oameni.

6. Opera timpurie a lui Locke despre legea naturală

Încă de la începutul activităţii sale, Locke a studiat personal un mare număr de abordări tradiţionale ale teoriei dreptului natural, familiarizându-se cu problemele pe care le ridicau acestea[24]. Opera sa timpurie, care nu a fost publicată şi pe care primul ei traducător a intitulat-o *Essays on the Law of Nature* (*Eseuri asupra legii naturale*), ni-l prezintă pe Locke confruntat cu întrebările asupra ineităţii ideilor morale, asupra relaţiilor care există între ideile de drept şi putere în ce priveşte elaborarea ideii complexe de obligaţie şi asupra distincţiei dintre recomandabil şi obligatoriu[25]. El discută, de asemenea, despre cum ajungem să cunoaştem legile naturale şi despre justificarea guvernării lui Dumnezeu asupra noastră. Nu e nevoie să discutăm aici toate aceste chestiuni, însă merită să-i analizăm concepţia asupra celei din urmă probleme.

---

24. Vezi Colman, 1983, şi Marshall, 1994.

25. Von Leyden (coord.), *Essays on the Laws of Nature*. Referindu-mă la această lucrare cu termenul *Essays*, îl urmez pe von Leyden. Horwitz, Clay şi Clay îşi intitulează traducerea *Questions concerning the Law of Nature*. În introducerea sa la această ediţie, Horwitz susţine că Locke a scris aici despre „chestiuni disputate" într-un stil de dezbatere medieval, care era încă la modă la Oxford, unde preda pe atunci. Acest lucru ar putea fi adevărat, însă nu împărtăşesc opinia lui Horwitz (p. 55) că ar putea fi de o semnificaţie majoră pentru interpretarea noastră.

Există două argumente, crede Locke, care ne arată că Dumnezeu are nu doar putere, ci şi autoritate asupra noastră. Unul este înţelepciunea. Dumnezeu are scopuri şi, fiind atotştiutor, alege cu siguranţă cel mai bun mijloc prin care pot fi atinse. Nu suntem în situaţia de a-i sta împotrivă. Acest lucru, firește, ar putea fi adevărat doar cu privire la o divinitate tiranică, însă Locke spune clar că nu-l priveşte pe Dumnezeu ca pe un tiran. El notează că supunerea faţă de un rege doar din teamă faţă de puterea lui „ar însemna instituirea puterii tiranilor, hoţilor şi piraţilor" (*Essays*, VI, p. 189). Pentru a evita acuzarea lui Dumnezeu de tiranie, Locke recurge la principiul că un creator are dreptul de a-şi controla creaturile. Principiul dreptului Creatorului este unul pe care Locke l-a susţinut de-a lungul întregii sale vieţi[26]. Nimeni nu poate să nege că Dumnezeu ne-a dat o lege, spune Locke, sau să nege că „El are dreptul să facă aceasta, căci noi suntem creaturile sale" (*ECHU*, II, XXVIII, 8, p. 336). Probabil că aşa stau lucrurile, însă el nu încearcă să demonstreze acest lucru nici în *Eseu*, nici în altă parte[27]. Chestiunea i s-a părut, fără îndoială, îndeajuns de evidentă încât să nu mai aibă nevoie de vreo justificare, însă desigur că în filosofia sa de maturitate el nu admite principii morale evidente prin sine.

În opera sa timpurie, Locke încerca să evite în mod deschis tipul de poziţie faţă de care obiectează Burnet. Ceea ce nu e clar este dacă empirismul său i-a permis să procedeze astfel, mai devreme sau mai târziu. Empirismul îl conduce către naturalism în privinţa ideilor din domeniul moralei, iar acesta îl conduce către unele dificultăţi deja familiare. Ideile de bine şi rău, în sensul lor „natural", nu îi sunt suficiente. El are nevoie de semnificaţia morală a termenilor, care la rândul ei, aşa cum am văzut, depinde de ideea de lege, iar aceasta presupune ideile de autoritate şi drept. Dacă Locke crede că ideea de putere, pe care o obţinem prin introspecţie (*ECHU*, II, XXI, 4, pp. 215-217), este de ajuns ca să justifice ideea de autoritate, el e suficient de hobbesian pentru a legitima îngrijorarea lui Burnet. În plus, nu acceptă ca alte simţuri să ne ofere idei simple. Locke nu face

26. Vezi Colman, 1983, p. 46, şi discuţiile din Tully, 1980.

27. Întâlnim în primele *Essays* exact aceeaşi tranziţie care există în *Eseu*, de la concluzia empirică potrivit căreia un agent puternic şi înţelept a creat lumea către concluzia mai elaborată „că există o anume autoritate superioară faţă de care suntem în mod just supuşi", şi, exact în acelaşi fel, tranziţia nu este explicată (*Essays*, IV, pp. 153-155).

nici o descriere explicită a autorităţii ca idee, nici a ideii de drept, şi e greu de înţeles cum ar fi putut face acest lucru fără a demonstra suficient de clar că teoria sa a semnificaţiei nu-i îngăduie să facă distincţia de care are nevoie între ele şi simpla putere.

Din lucrarea sa timpurie – *Essays on the Law of Nature* – reiese destul de clar că Locke nu crede că doar frica de pedeapsă ajunge ca să ne determine să ne supunem legilor naturale ale lui Dumnezeu. Într-un fel, simpla recunoaştere a legilor drepte ale lui Dumnezeu e de ajuns pentru aceasta. Însă, o dată cu opera sa de maturitate, Locke nu poate apela la acest argument. Poziţia sa finală, aşa cum am arătat, este că lucrul ce ne face să acţionăm stă întotdeauna în legătură (oricât de indirect) cu anticiparea de către noi a plăcerii sau a durerii[28]. Supuşii unui conducător pot cunoaşte ce sunt legile, rămânând totuşi ignoranţi (aşa cum e cazul majorităţii oamenilor) în privinţa avantajului pe care-l presupune supunerea, deoarece legile înseşi nu spun în ce constă acesta. Atunci cu motiv au să se supună? Răspunsul e inevitabil: frica de pedeapsă şi speranţa recompensei. Schiţarea iniţială a legii naturale nu conţine nimic care l-ar putea ajuta pe Locke să evite perspectiva severă asupra motivaţiei morale sugerată în *Eseu asupra intelectului omenesc*.

De asemenea, opera timpurie nu este de prea mare ajutor în explicarea modului în care ajungem să cunoaştem ce ne porunceşte Dumnezeu să facem. Locke argumentează că învăţăm aceasta din experienţă, iar nu prin revelaţie directă, tradiţie, idei înnăscute sau acord general. Experienţa ne arată că există un „creator puternic şi înţelept" al tuturor

28. O notă dintr-un manuscris târziu reflectă îngrijorarea sa faţă de problema căreia acest lucru îi dă naştere, valabilă pentru orice poziţie similară cu cea pe care o are în opera sa de început asupra legii naturale: „Ceea ce i-a încurcat foarte mult pe oameni în legătură cu voinţa şi determinarea ei a fost confundarea noţiunii de corectitudine morală şi denumirea ei ca bine moral. Plăcerea pe care o află un om în orice acţiune sau o aşteaptă ca o consecinţă a ei este într-adevăr un bine în sine, capabil şi potrivit să determine voinţa. Însă corectitudinea morală a acestuia, considerată strict în sine, nu e bună sau rea, nici nu determină în vreun fel voinţa, însă ca plăcere sau durere fie însoţeşte acţiunea însăşi, fie e privită ca o consecinţă a ei. Faptul este evident din pedepsele şi răsplăţile pe care Dumnezeu le-a anexat corectitudinii sau depravării morale, ca motive adecvate voinţei, şi care ar fi fără utilitate dacă corectitudinea morală ar fi bună în sine, iar depravarea rea".
Dintr-un manuscris nepublicat, citat în *Essays*, pp. 72-73; citat de asemenea în Colman, 1983, pp. 48-49.

lucrurilor (*Essays*, IV, p. 153), pe care suntem dispuşi în mod natural să l venerăm. Ea ne arată că tindem să ne autoconservăm şi ne mai arată că suntem înclinaţi să trăim în societate, fiind pregătiţi – prin faptul că posedăm limbajul – să procedăm astfel. Însă cum anume trebuie să trecem de aici la cunoaşterea legilor care ne prescriu îndatoririle faţă de Dumnezeu, sine şi ceilalţi nu este deloc limpede[29].

7. Dreptate şi iubire

Cele *Două tratate despre cârmuire* (*Two Treatises of Government*) ale lui Locke nu ne sunt de nici un ajutor în identificarea detaliilor unei teorii specifice lui Locke asupra naturii obligaţiei sau a motivaţiei, însă ele duc către o elaborare a concepţiei lui Locke asupra felului în care am putea ajunge să cunoaştem ce idei morale ale modurilor mixte a intenţionat Dumnezeu să punem în centrul vieţii noastre şi al societăţii. Acesta nu este obiectivul principal al tratatelor, însă în *Al doilea tratat* există indicaţii cu privire la un mod de argumentare pe care contemporanii lui Locke l-ar fi găsit familiar. Locke spune aici că Dumnezeu a creat omul într-un asemenea fel încât „nu era bine să fie lăsat singur". El l-a pus prin urmare „pe acesta sub imperiul puternicelor obligaţii ale necesităţii, convenabilităţii şi înclinaţiei care să-l împingă spre *societate*" (subl. aut.) şi l-a înzestrat cu raţiune şi limbaj pentru ca acest lucru să fie posibil (*Al doilea tratat*, VII, 77, p. 99). Dacă aceste trăsături specifice, puternic accentuate ale fiinţelor umane indică voinţa lui Dumnezeu în ce ne priveşte, urmează că tot expresia voinţei sale este să facem ceea ce este necesar pentru a o îndeplini. Locke sugerează că în primele faze ale istoriei omenirii nu s-au pretins prea multe în ceea ce priveşte morala. Membrii familiei se acomodau în mod natural unii cu alţii, iar, în timpul „Vârstei de Aur", viaţa personală şi socială ar fi fost atât de rudimentară şi atât de lipsită de bunuri materiale, încât conflictul nu ar fi constituit o problemă majoră (VIII, 110-111, pp. 120-122). Însă tendinţa noastră naturală de a ne spori nivelul de

29. Lucrarea timpurie a lui Locke – *Essays* – este anterioară operei lui Pufendorf, care foloseşte argumente similare, însă ideea argumentării mergând de la trăsăturile predominante ale naturii umane la intenţiile lui Dumnezeu în ce ne priveşte, ca şi cea referitoare la faptul că aceste trei caracteristici sunt trăsăturile noastre principale, definesc o doctrină care, aşa cum notează von Leyden (*Essays*, p. 159, n. 1), îşi are originea la Sfântul Toma.

bunăstare duce inevitabil la o mai mare bogăţie şi la competiţie. Pentru a-i face faţă, suntem nevoiţi să întemeiem organizaţii politice[30].

Subiectul meu actual nu este însă filosofia politică a lui Locke. Scopul evocării sale este de a indica modul în care ar fi putut contribui la rezolvarea problemei identificării ideilor morale complexe pe care Dumnezeu vrea să le folosim[31]. Locke ar fi putut spune că Dumnezeu se aşteaptă să le folosim pe acelea care ne dau posibilitatea să trăim aşa cum ne arată trăsăturile specifice ale naturii noastre că s-a aşteptat el să trăim : în societate şi cu un nivel sporit de bunăstare, apărut în parte tocmai în urma competitivităţii bazate pe propriul interes ce face convieţuirea noastră dificilă. Raţiunea noastră e adecvată construirii conceptelor şi descoperirii legilor de care avem nevoie în acest scop. Într-o accepţiune mai largă, conceptele înrudite de dreptate şi proprietate au astfel un loc evident în planurile lui Dumnezeu pentru noi.

Pentru Locke, dreptatea nu este ansamblul moralei sau nu mai mult decât la Grotius şi Pufendorf. Dacă o demostraţie care merge de la condiţia umană la voinţa lui Dumnezeu face cel puţin probabil ca Dumnezeu să se aştepte să ne organizăm viaţa conform conceptelor de dreptate şi proprietate, întrebarea care rămâne este dacă un argument similar poate întemeia „obligaţia iubirii reciproce dintre oameni", pe care, alături de maxima dreptăţii, Locke o consideră fundamentală (*Al doilea tratat*, II, 5, pp. 53-54). În opera sa publicată, Locke nu spune prea multe despre caritate şi, cu toate că – aşa cum notam mai devreme – psihologia sa permite o preocupare directă şi dezinteresată pentru bunăstarea celorlalţi, el insistă mai mult pe sursele neînţelegerii existente în natura noastră decât pe iubirea reciprocă. Iubirea reală faţă de ceilalţi, dusă până la sacrificiul de sine, nu reprezintă – după cum o vede Locke – o trăsătură dominantă a naturii noastre, ci e mai degrabă expresia caităţii şi dreptăţii. Iar Locke nu sugerează nici o altă obârşie naturală de la care am putea ajunge să ştim că suntem călăuziţi de legea iubirii.

30. Există la Pufendorf sugestii despre o evoluţie istorică spre guvernare şi proprietate privată, iar Locke pare a fructifica aici unele din ele. Vezi Istvan Hont, „The Language of Sociability and Commerce : Samuel Pufendorf and the Theoretical Foundations of the «Four-Stages Theory»", în Pagden, 1987, pp. 253-276.

31. Îi datorez această sugestie interesantă lui Colman, 1983.

8. Voluntarismul şi morala empiristă

Locke nu şi-a recunoscut în timpul vieţii paternitatea asupra tratatelor despre cârmuire şi nici nu a afirmat că argumentarea din *Al doilea tratat* a fost destinată completării teoriei sale morale. El nu recunoaşte nici că propria sa inacapacitate de a oferi o întemeiere solidă importantei maxime a caritaţii a fost cea care a stat în calea completării şi publicării unei teorii morale deductive[32]. Ştim deja de la Burnet şi de la alţi autori că aceia care l-au citit pe Locke au avut nelămuriri mai generale decât cele legate de concepţia sa asupra moralei. Nelămuririle lor erau legate de voluntarismul lui Locke. Putem observa cum preocupările politice ale lui Locke ar fi putut să-l împingă foarte uşor spre voluntarism şi spre empirismul care este legat de acesta.

Locke era preocupat să înlăture atât îndoielile sceptice cu privire la morală, cât şi pretenţiile entuziaste legate de o viziune a sa de inspiraţie divină[33]. Toţi adepţii teoriei moderne a dreptului natural ar fi împărtăşit aceste obiective. Atât scepticismul, cât şi entuziasmul se situează împotriva posibilităţii de a menţine o societate acceptabilă şi stabilă. O perspectivă naturalistă empirică părea a fi pentru Locke – ca şi pentru Hobbes, Pufendorf şi Grotius – unicul răspuns care putea oferi o metodă ştiinţifică de a rezolva disputele şi de a evita impasul generat de apelul la autoritate sau la preferinţa personală. Pentru majoritatea cititorilor lui Locke, ca şi pentru el însuşi, doar o înţelegere a moralei în care Dumnezeu este esenţial ar putea fi acceptabilă. Locke l-a considerat în mod clar pe Grotius – aşa cum a făcut-o şi Pufendorf – drept un intelectualist, aşa încât ar fi putut crede, o dată cu Barbeyrac, că această poziţie ar fi prea uşor de denaturat, ajungându-se în situaţia de a-l considera pe Dumnezeu inutil. El a respins şi maniera în care Cumberland înţelegea intervenţia lui Dumnezeu. Cumberland, aşa cum notam, a deplasat în planul lumii naturale recompensele şi pedepsele pe care le considera esenţiale legii, apelând la Dumnezeu ca la un creator binevoitor ce se revelează prin intermediul lor. Locke respinge încă de la început orice acţiuni de acest gen. Dumnezeu, spune el,

32. Colman, 1983, p. 204.

33. Locke a adăugat un capitol despre entuziasm (IV, XIX) la cea de-a patra ediţie a *Eseului* (1700). Incursiunile în jurnalul său îl arată angajat – încă din 1681 şi 1682 – în combaterea credinţei în inspiraţia de sorginte divină. Vezi King, 1830, pp. 124-128.

trebuie să răsplătească şi să pedepsească „printr-un oarecare bine sau rău care nu este rezultatul şi urmarea firească a acţiunii înseşi; căci acestea, fiind un folos sau un neajuns firesc, ar acţiona de la sine, fără vreo lege" (*ECHU*, II, XXVIII, 6, p. 335). Această concepţie a lui Cumberland susţine că moralei nu îi este necesară nici o lege şi, prin urmare, nici un legiuitor. Doar voluntarismul îl consideră pe Dumnezeu esenţial. Însă teoria lui Locke asupra semnificaţiei îl obligă totuşi să spună că doar puterea lui Dumnezeu e cea prin care el devine conducătorul nostru. Nimic altceva din ceea ce se spune nu poate fi semnificativ.

În 1675, Thomas Traherne a publicat *Christian Ethicks*, o expunere sistematică - chiar dacă nu şi originală - a moralei. Fiind mai degrabă un poet şi un generos avocat al virtuţii decât un gânditor, el rezumă totuşi într-o formă viguroasă o preocupare a voluntarismului în general. „Cel care-l consideră pe Dumnezeu un tiran", spune Traherne, „nu poate nici să-l cinstească, nici să-l iubească, nici să se bucure de el"[34]. Bacon ar fi criticat însuşi modul de exprimare al remarcei lui Traherne, însă ea surprinde o atitudine care devenea din ce în ce mai larg împărtăşită. Asocierea voluntarismului cu empirismul a fost văzută ca ducând în mod inevitabil la o viziune inacceptabilă din punct de vedere moral asupra relaţiilor dintre Dumnezeu şi supuşii săi. Această îngrijorare este subiacentă nemulţumirii lui Burnet, care îl acuza pe Locke că descrie un Dumnezeu fără atribute morale. O vom întâlni ulterior şi la alţii.

Mulţi filosofi sunt astăzi de părere că versiunea naturalismului lui Locke în domeniul moralei induce în eroare, întrucât dă naştere unor semnificaţii greşite ale cuvintelor. Remarca făcută de Traherne sugerează că problema cu care s-au confruntat cititorii lui Locke era alta, şi anume că naturalismul ne-ar impune o interpretare inacceptabilă a relaţiilor noastre cu Dumnezeu. Locke nu ar putea descrie autoritatea lui Dumnezeu asupra noastră ca bazându-se pe altceva decât pe puterea şi iscusinţa sa de creator. El nu ar putea admite nici o diferenţă de principiu între guvernarea lui Dumnezeu şi cea a unui despot binevoitor decât cu preţul admiterii în schemă a conceptelor care n-ar fi putut fi extrase din experienţă.

Nu problema demonstrării importantei legi a caritătii, cred eu, a fost cea care l-a determinat pe Locke să refuze să publice o etică

34. Traherne, *Christian Ethicks*, p. 71.

deductivă. E vorba mai degrabă despre încurcătura în care se găsea din cauza neputinţei sale de a-i oferi lui Burnet o explicaţie satisfăcătoare asupra modului în care am putea măcar afirma şi totodată da sens afirmaţiei – lăsând deoparte dovezile – că Dumnezeu e un conducător drept. El nu a putut lua în considerare acel tip de relaţie dintre Dumnezeu şi creaturile sale despre care mulţi creştini – printre care şi el – credeau că există[35]. Eşecul lui Locke a atras atenţia asupra consecinţelor morale ale empirismului într-o măsură mai mare decât o făcuseră teoriile etice anterioare de factură empiristă. Hobbes a pledat pentru o etică empiristă, însă epistemologia sa a fost puternic eclipsată de concepţiile sale politice extrem de discutabile, în timp ce opiniile lui asupra religiei erau, în orice caz, scandaloase. Prin urmare, opera sa a ridicat probleme mai importante decât oricare altele care ar fi putut să apară din relaţia dintre empirism şi voluntarism. Pufendorf, deşi era empirist, n-a dezvoltat o teorie generală a derivării conceptelor din experienţă. El s-a concentrat asupra dezvoltării unui cod detaliat al dreptului natural, folosit ca ghid al legislaţiei pozitive. Dacă ar fi avut vreo dificultate în legătură cu sensul afirmaţiei că Dumnezeu este drept, cititorii ar fi trecut-o cu vederea şi tot i-ar fi acceptat codul.

Cu Locke lucrurile au stat altfel. El era mai interesat de epistemologia dreptului natural decât de elaborarea unui cod. În consecinţă, relaţia dintre voluntarism şi empirism a fost mult mai proeminentă în concepţia sa asupra eticii – aşa incompletă cum era – decât în cea a lui Pufendorf. Cititorii lui Locke cu greu ar fi putut evita concluzia că, dacă ar fi adoptat – asemeni lui – o concepţie empirist-naturalistă asupra conceptelor morale, ar fi fost împinşi spre voluntarism, excepţând cazul în care l-ar fi lăsat pe Dumnezeu cu totul în afara moralei. Voluntarismul lui Locke, ca şi cel al lui Pufendorf au avut, fără doar şi poate, o profundă motivaţie religioasă. Una dintre consecinţele neprevăzute ale operei sale a fost aceea de a afirma şi mai categoric decât a făcut-o Hobbes că, dacă o concepţie fermă asupra voluntarismului este, datorită urmărilor sale, inacceptabilă, la fel stau lucrurile şi cu empirismul[36].

---

35. Ca şi Pufendorf, Locke ar fi întâmpinat dificultăţi dând credinţei în nemurirea sufletului o întemeiere empirică, pe care nevoia de sancţiuni o făcea necesară în cazul moralei sale întemeiate pe lege.

36. Voi discuta voluntarismul lui Descartes, care nu e, desigur, consecinţa nici unei concepţii empiriste, în capitolul IX, 4.

9. Thomasius şi respingerea voluntarismului

Christian Thomasius (1655-1728), deşi în mare măsură ignorat azi, este considerat de eruditii germani drept fondatorul Iluminismului german[37]. El s-a declarat împotriva proceselor intentate vrăjitoriei şi a altor exemple de ceea ce considera a fi superstiţie. A luat curajoasa iniţiativă de a citi şi scrie despre filosofie în limba germană în loc de latină, fiind nevoit să inventeze o mare parte a terminologiei. În acest fel, Thomasius a încercat să îmbunătăţească obiceiurile şi principiile morale ale oamenilor cu o educaţie medie şi să dezvolte forme ale convenţiilor sociale diferite de cele instituite de înalta societate de pe atunci. A pledat şi a acţionat în favoarea unor cauze pe care le-am putea considera progresiste şi şi-a schimbat mereu hotărârea în privinţa filosofiei care i-ar putea susţine cel mai bine eforturile. După ce, în 1688, a făcut cunoscut un cuprinzător tratat pufendorfian despre dreptul natural, scris în limba latină, a publicat în 1692 o carte de mici dimensiuni în limba germană – *Einleitung zur Sitten-Lehre* (*Introducere în etică*) –, subintitulată *Despre arta de a iubi rezonabil şi virtuos*, căreia i-a urmat o carte despre aplicarea acestei arte. Doctrina conţinută de aceste două opere foarte citite era destul de diferită de cea din tratatul iniţial. Ultimul său tratat în limba latină, *Fundamenta iuris naturae et gentium* (*Fundamente ale dreptului natural şi al popoarelor*), din 1705, cuprindea totuşi modificări mai noi şi mai fundamentale. Nu e nevoie să ne ocupăm de oscilaţiile şi modificările prezente în opera lui Thomasius, însă o scurtă privire asupra anumitor aspecte ale poziţiei sale finale este lămuritoare şi cu adevărat indispensabilă.

Cele două cărţi despre iubire prezintă demersul lui Thomasius în prelungirea unei lungi tradiţii a gândirii morale şi terapeutice centrate pe iubire – iubirea văzută nu în înţelesul ei creştin, de *agapē* sau *caritas*, ci ca un fenomen specific uman, care nu necesită să fie explicat din perspectiva graţiei divine. Cumberland a abordat iubirea în mod asemănător şi şi-a construit doctrina despre dreptul natural în scopul demonstrării tezei că morala se centrează pe ea. De asemenea, el a căutat să evite voluntarismul, iar cele două obiective au coincis perfect. Logica înlocuirii voluntarismului l-a condus la legea iubirii, la cerinţa de a maximiza binele natural, iar dacă aceasta e tocmai legea morală,

37. Schneiders, 1971, e principala sursă bibliografică. Vezi şi Wundt, 1964, capitolul 1; Beck, 1969, pp. 247-256; Bloch, 1986, capitolul 26; Barnard, 1971.

atunci ne aflăm deja în posesia unei modalităţi clare prin care să arătăm că poruncile lui Dumnezeu nu sunt arbitrare, ci sunt justificabile în termeni pe care îi înţelegem. Thomasius a început ca discipol fidel al lui Pufendorf, iar când, în cele din urmă, a respins voluntarismul, el s-a îndreptat către utilitarism, cel puţin la fel de mult ca şi Cumberland. „Norma universală a tuturor acţiunilor", spune el, „este aceasta: trebuie să facem ceea ce determină viaţa omului să fie cât se poate de lungă şi de fericită" (*Fundamenta*, I, 6, 21).

Thomasius a luat în serios problematica lui Grotius, chiar dacă a respins ideile lui Pufendorf. Obiecţiile sale la teoria modernă a dreptului natural sunt de un interes deosebit tocmai datorită faptului că vin din partea unui fost adept. Ele ne dau o idee despre efectul pe care o atitudine ca cea a lui Traherne trebuie să-l aibă atunci când aceasta e analizată în detaliu. E destul de probabil ca Thomasius să fi cunoscut opera lui Cumberland, a cărei a doua ediţie a fost publicată în Germania în 1683. Tratatul său de mai târziu arată că el citise *Eseul* lui Locke şi că a preluat o mare parte din ceea ce spune acesta despre dreptul natural[38]. Ajungând conducătorul noii Universităţi din Halle, Thomasius a ocupat o poziţie proeminentă în viaţa intelectuală a Germaniei. Ruptura cu Pufendorf a constituit o reacţie semnificativă la opera dominantă asupra dreptului natural.

Încă de la începutul capitolului despre pasiuni, Thomasius ne oferă o indicaţie esenţială referitoare la motivul abandonării lui Pufendorf. Trăirea religioasă propriu-zisă, ne spune el, e definibilă în termenii speranţei şi ai fricii rezonabile de Dumnezeu, fiind numită şi teamă copilărească. Frica iraţională de Dumnezeu e o superstiţie. E o frică servilă (I, 2, 32). După astfel de cuvinte, nu e deloc surprinzător să citim mai departe: „Conceptul şi reprezentarea lui Dumnezeu ca un tată dau naştere unei temeri copilăreşti, însă cea a lui Dumnezeu ca monarh absolut provoacă o frică servilă". Doar cei lipsiţi de înţelepciune şi-l imaginează pe Dumnezeu ca pe un despot:

> Dacă un om înţelept l-ar închipui pe Dumnezeu ca pe un conducător pământesc, l-ar închipui mai degrabă ca pe un tată decât ca pe un

38. Wundt, 1964, p. 31, n. 1, şi Schneiders, 1971, p. 301, n. 1, susţin că empirismul expus în *Fundamenta* ar fi de factură aristotelică, nu lockeană. Se prea poate ca Thomasius să fi fost empirist înainte de a-l fi citit pe Locke. Însă Wundt ne spune că el deţinea traducerea franceză a *Eseului*, care fusese publicată în 1700, un timp suficient pentru a-i influenţa gândirea târzie asupra dreptului natural.

conducător. Pentru că e mult mai potrivit perfecţiunii lui Dumnezeu să caute ceea ce este mai bine pentru oameni decât să-şi urmărească propriul folos prin legi scrise în inimile oamenilor într-o manieră despotică (I, 5, 41-43).

Aici respingerea voluntarismului este legată direct de urmărirea de către Dumnezeu a celui mai mare bine. Thomasius adaugă că, dacă ne gândim la Dumnezeu ca la „un legiuitor despotic care-i obligă pe oameni din exterior, prin pedeapsă", urmează că trebuie să ne gândim că nici o acţiune nu e onorabilă sau ruşinoasă independent de voinţa lui Dumnezeu. El susţine că ar fi demonstrat în altă parte că această puternică poziţie voluntaristă e falsă, aşa că interesul său în lucrarea de faţă ar fi îndreptat spre altceva (I, 5, 51): reelaborarea terminologiei pufendorfiene. Thomasius scrie asemenea unuia care nu se poate sustrage vechiului vocabular, însă modifică destul de profund înţelesurile termenilor-cheie.

10. Obligaţia şi sfatul

Thomasius abandonează teza că Dumnezeu îşi impune voinţa prin ameninţări cu pedeapsa. Un Dumnezeu înţelept este mai degrabă un învăţător decât un legiuitor, spune el, iar noi putem învăţa doar când avem un suflet liniştit, iar nu unul tulburat de temeri. Pe deasupra, Dumnezeu ne învaţă prin intermediul raţiunii, iar raţiunea singură nu poate demonstra că ar trebui să ne gândim că el se foloseşte de pedepse. De fapt, spune Thomasius, reluând respingerea de către Locke a tentativei lui Cumberland de a plasa sancţiunile în lumea naturală, raţiunea „observă că toate pedepsele care se abat asupra celor ce încalcă legea naturală şi care nu se datorează guvernării omeneşti sunt naturale şi, prin urmare, nu sunt numite în mod adecvat pedepse". Prin definiţie, pedeapsa implică sancţiuni corespunzătoare faptelor, printr-o intervenţie voită şi deliberată în cursul naturii. E o instituţie cu totul umană. Pornind de la legile naturale, unii ar putea conchide doar că un om merită să fie pedepsit, nu ce pedeapsă merită (I, 5, 37-40; 53).

Dacă nu ne putem gândi la Dumnezeu ca ameninţându-ne cu pedepse, atunci o mare parte din concepţia tradiţională asupra dreptului natural trebuie eliminată. În prefaţă, Thomasius spune că mai înainte, urmându-i pe Grotius şi Pufendorf, nu a reuşit să distingă înţelesurile variate ale cuvântului „lege". Pedeapsa constituie „puterea predominantă

a legii". Dacă Dumnezeu nu pedepseşte, înseamnă că directivele sale nu sunt legi în acelaşi sens în care sunt legile omeneşti. Legea divină şi cea omenească nu sunt membri reali ai unei specii comune. Cuvântul „lege" se aplică directivelor divine „doar într-un sens larg" (prefaţă, 8-10).

Distincţia uzuală a dreptului natural dintre a sfătui sau a îndemna şi a obliga trebuie de asemenea revizuită. Pentru a obliga, legiuitorul trebuie să deţină puterea de a face necesar, prin ameninţare, ca cineva să se supună voinţei celui care îl obligă. Thomasius reţine distincţia dreptului natural dintre ceea ce face un învăţător atunci când povăţuieşte şi ceea ce face un superior când îşi face cunoscută o poruncă. Însă nu mai spune că ceea ce face un superior care comandă este tocmai să oblige. Un superior conduce. Şi Thomasius aproape că spune că directivele lui Dumnezeu trebuie înţelese ca sfaturi. Dumnezeu e un tată, iar „îndrumările unui tată sunt mai mult îndemnuri decât reguli" (I, 5, 41). Dumnezeu ne îndrumă spre propriul nostru bine, iar noi putem înţelege care este acesta. În termenii distincţiei uzuale, Thomasius spune că de noi depinde să primim sau să respingem directivele lui Dumnezeu. Supunerea nu este principala noastră relaţie cu el.

Urmează o revizuire suplimentară. Thomasius nu respinge ideea de obligaţie. El îi face o descriere aproape hobbesiană. Se desparte de doctrina lui Pufendorf asupra liberului arbitru şi susţine că suntem determinaţi în mod necesar de speranţele şi temerile noastre[39]. Prin ameninţare, cel lipsit de înţelepciune îşi exercită doar forţa ; speranţele şi temerile trezite deliberat de un om înţelept definesc obligaţia. Însă „îndemnul, ca şi legea induc teama", aşa încât ambele necesită voinţă. „De aceea, ceea ce se spune de obicei e fals sau nu e corect explicat, şi anume că îndemnul nu are puterea de a-i obliga pe oameni [*vim obligandi*]." (I, IV, 58-60) Îndemnul obligă, arătându-i persoanei povăţuite o forţă „intrinsecă", ce derivă din ceea ce e legat în mod necesar de acţiunea în discuţie[40]. Legea obligă printr-o forţă exterioară sau din

39. La începutul lucrării *Fundamenta*, Thomasius face cunoscut că în tratatul său anterior a făcut o greşeală profundă acceptând doctrina liberului arbitru (prefaţă, 6). În variate locuri din cuprinsul cărţii, el revine la determinismul său recent descoperit, derivând din acesta un set de concluzii aproape fataliste şi fără îndoială pesimiste. Chestiunea e bine analizată în Schneiders, 1971, capitolul 5. Thomasius susţine că doctrina „libertăţii interioare a voinţei e principalul precept al doctrinei papiste despre dobândirea mântuirii eterne prin fapte bune" (I, 3, 1, notă).

40. Forţa intrinsecă nu provine, aşa cum încearcă Pufendorf să arate, din legea instituită de un superior, ci din actul în sine.

afară, legată doar prin alegerea umană de acţiune. Un om înţelept, spune Thomasius, „consideră că datoria interioară este de un ordin superior", fiind de obicei guvernată de îndemn. Cei lipsiţi de înţelepciune sunt de obicei conduşi prin lege (I, IV, 62-65)[41].

Thomasius susţine, ca şi Locke, că tindem să avem „voinţe care cad de acord doar asupra câtorva lucruri, dar care sunt în dezacord, se ceartă şi se opun în privinţa a mult mai multora" (I, 1, 102). Starea naturală nu e chiar o stare de război, ci o „stare de haos", mai aproape de război decât de pace (I, 1, 104; I, 3, 54). De aceea, e necesară o normă comună pentru ca societatea să poată exista (I, 4, 1). Avem aici elementele problematicii puse de Grotius. Thomasius nu consideră obligaţia şi sancţiunile ca fiind lipsite de importanţă. Scopul său este să descrie într-un mod nou relaţia acestora cu morala.

11. Separarea legii de morală

Revizuirea propusă de Thomasius distincţiei dintre îndatoririle perfecte şi cele imperfecte ne arată cum reuşeşte să facă acest lucru. Distincţia propusă de Grotius, spune Thomasius, „nu e tocmai corectă" (I, V, 23). Pentru a arăta cât de drastice sunt revizuirile sale, trebuie mai întâi să prezint concepţia sa fundamental pozitivă. Scopul său, indicat pe pagina de titlu, e de a face o triplă distincţie între onorabil, drept şi decent sau corect[42] pentru a îmbunătăţi doctrina dreptului natural.

Pentru Thomasius, dreptatea urmăreşte să-i împiedice pe oameni să-şi facă unul altuia atât de mult rău încât societatea să nu poată merge mai departe. Regulile ei privesc doar comportamentul ce trebuie urmat în mod public faţă de alţi oameni. Dreptatea îşi are importanţa

41. Întreaga carte a lui Thomasius e orientată în jurul termenilor care-i desemnează pe cei neînţelepţi şi pe cei înţelepţi. Terminologia aminteşte de cea a stoicilor, însă se poate ca Thomasius să se fi gândit la nebunul lui Hobbes, care-şi spune în sinea sa că nu există dreptate (*Leviathan*, I, 15, 4). Cu toate că elitismul implicat aici e un loc comun în gândirea dreptului natural, e mult mai semnificativ faptul că Thomasius înţelege opoziţia ca fiind una între *voinţele* înţelepte şi neînţelepte – un rezultat al psihologiei morale a cărţii, care priveşte voinţa, iar nu inteligenţa ca factor determinant al comportamentului omenesc. Am putea spune că Thomasius încearcă să distingă voinţa raţională de cea nonraţională.

42. În limba latină, *honestum*, *iustum*, *decorum*. Traducătorul german utilizează termenii *ehrlich*, *gerecht*, *anständig*.

sa, deoarece există oameni răi care tind să tulbure pacea şi care trebuie ţinuţi sub control. Ceea ce e onorabil, prin contrast, priveşte doar viaţa interioară a cuiva. Oamenii onorabili îşi controlează pasiunile şi dorinţele, nefăcând nimic ruşinos. Decenţa sau corectitudinea morală, ca şi dreptatea sunt probleme ce privesc relaţiile cuiva cu ceilalţi. Ele se referă la modalitatea în care cineva i-ar putea ajuta pe ceilalţi sau şi-ar putea îmbunătăţi propria sa stare lăuntrică, în aşa fel încât să nu dorească să-i rănească pe ceilalţi. Dacă persoana onorabilă e cea mai demnă de respect, iar cea nedreaptă e cea mai rea, o persoană corectă este de un tip intermediar (I, IV, 87-90). În cazul omului înţelept, toate cele trei tipuri de bunătate morală trebuie să conveargă (I, IV, 91), însă Thomasius are pentru fiecare o regulă separată. Principiul onoarei este: „Orice ai vrea să facă alţii, fă tu însuţi", principiul corectitudinii morale este: „Orice ai vrea ca alţii să-ţi facă ţie, fă-le tu lor", iar principiul dreptăţii este: „Orice ai vrea să nu ţi se facă, nu le face nici tu altora" (I, VI, 40-42)[43].

Regulile dreptăţii sunt însoţite în mod corespunzător de ameninţări cu pedeapsa. Însă regulile celorlalte două domenii nu pot fi astfel[44]. Ceea ce e onorabil constituie o chestiune cu totul interioară şi de aceea nu are legătură cu folosirea forţei, iar Thomasius este destul de explicit când vorbeşte de corectitudine. „Fără îndoială, regulile corectitudinii privesc oamenii în relaţiile lor cu ceilalţi oameni. Totuşi, nimeni nu poate fi obligat la corectitudine, iar dacă cineva este obligat, atunci nu mai este vorba de corectitudine." (I, V, 21) Thomasius răspunde aici unei incoerenţe capitale întâlnite în descrierea pe care o face Pufendorf obligaţiei atunci când o aplică îndatoririlor

43. Leibniz distinge de asemenea trei grade ale dreptăţii, cu un maxim al fiecăruia; vezi capitolul XII, 3. Nu ştiu câtă influenţă a avut Leibniz asupra lui Thomasius.

44. O aproximare a acestei poziţii este prezentă în lucrarea sa timpurie despre iubire. Acolo Thomasius spune că există „o asemănare între îndatoririle de omenie şi faptele bune, prin faptul că un ins nu poate fi silit să facă nici una, nici alta şi nici să-şi dovedească recunoştinţa. Într-adevăr, dacă ar dori cineva să-l silească pe un altul la politeţe, binefacere (*Gutäthigkeit*) şi recunoştinţă (aşa cum, într-o oarecare măsură, în societăţile unde există un conducător, el îşi poate sili subordonaţii să împlinească aceste virtuţi conform oportunităţilor şi circumstanţelor), împlinirea care derivă din forţă şi-ar pierde totuşi numele de politeţe, binefacere şi recunoştinţă doar din pricina faptului că ele nu au fost făcute în mod liber, ci silit", *Einleitung*, V, 26. Respingerea a ceea ce se face la Curte e ceva specific.

imperfecte. Trebuie să îndeplinim astfel de îndatoriri într-un spirit adecvat, un spirit al iubirii sau al interesului direct. Cu toate acestea, obligaţia există doar acolo unde putem fi siliţi şi nu putem fi siliţi să simţim iubire, recunoştinţă sau milă.

Am subliniat faptul că Thomasius crede că singurele pedepse despre care putem avea o cunoaştere naturală sunt cele impuse de fiinţele umane. Astfel dreptatea, aşa cum o înţelege el, trebuie să fie o chestiune ce ţine strict de aranjamentele legale omeneşti. El mai susţine că, deşi cerinţele onoarei şi corectitudinii nu pot fi impuse prin sancţiuni, ele impun totuşi obligaţii. Cele ce obligă aici sau fac să fie necesar sunt forţele lăuntrice – pacea sufletului care însoţeşte onoarea, buna părere a celorlalţi, care e neapărat legată de corectitudine –, iar pentru omul înţelept ele contează mai mult decât simplele obligaţii exterioare ce definesc domeniul dreptăţii.

Domeniul decenţei sau corectitudinii morale descris de Thomasius este foarte asemănător cu domeniul îndatoririlor imperfecte din schema lui Pufendorf (vezi capitolul VII, 4). Spre deosebire de actele dreptăţii sau alte îndatoriri perfecte, actele sale nu sunt necesare asigurării simplei existenţe a societăţii, însă ele îmbunătăţesc într-adevăr convieţuirea cu ceilalţi. Comportamentul corect, spune Thomasius, trezeşte bunătatea celorlalţi la fel cum, pentru Pufendorf, îndeplinirea îndatoririlor imperfecte îndreptăţeşte pe cineva la recunoştinţă şi stimulează solidaritatea socială. Thomasius însuşi sugerează identificarea corectitudinii morale cu îndatorirea imperfectă atunci când, după declararea inadecvării diviziunii făcute de Grotius, adaugă: „Un drept imperfect nu se întinde mai mult decât ceea ce pot cere de la altul conform regulilor corectitudinii, iar nu ale dreptăţii" (I, V, 23). Însă el respinge imediat termenii de perfect şi imperfect, susţinând că suntem fie în întregime obligaţi, fie în întregime liberi de îndatoriri. Pe lângă acestea, de vreme ce îndatoririle onoarei şi corectitudinii sunt îndatoriri lăuntrice mai depline decât cele ale dreptăţii şi au mai multă importanţă pentru omul înţelept, ele sunt, într-un sens important, mai nobile sau „mai perfecte", aşa încât ar fi absurd să le numim imperfecte.

> Urmează de aici că tot ce face un om ca urmare a unei îndatoriri lăuntrice şi în acord cu regulile a ceea ce e onorabil şi corect este îndrumat de virtute [*virtute* sau *Tugend*]. În consecinţă, omul este numit virtuos, iar nu drept. Totuşi, ceea ce face un om în acord cu regulile dreptăţii sau din obligaţie exterioară este impus de dreptate şi datorită unui astfel de comportament el este numit drept [*iustus* sau *gerecht*]. (I, V, 24-25)

Îndatoririle imperfecte pufendorfiene au fost transpuse într-un domeniu în care există reguli. Acestea impun obligaţii care conţin forţă motivaţională, deşi lipseşte sancţiunea exterioară. Aici nu suntem guvernaţi nici de Dumnezeu, nici de magistrat. Obligaţia interioară nu-şi are sursa în alţi oameni. De aceea putem spune că aici „putem fi obligaţi faţă de noi înşine şi că putem face legi pentru noi înşine (de exemplu, printr-un jurământ)" (I, 5, 18). Aceste obligaţii sunt mai nobile şi mai importante decât simplele obligaţii exterioare, susceptibile de impunere prin sancţiuni. Acestea din urmă constituie domeniul în care oamenii fac legi propriu-zise. Primele se apropie într-adevăr foarte mult de constituirea unui domeniu pe care suntem acum înclinaţi să-l recunoaştem ca fiind cel al moralei. În cadrul lui ne autoguvernăm.

Thomasius se autoproclamă empirist (I, 23) şi îl confirmă pe Locke când acesta neagă că ar exista idei înnăscute (I, IV, 16 n.). Totuşi, el nu face nici un efort de a explica cum se poate împăca empirismul său cu revizuirile aduse voluntarismului pufendorfian şi lockean. Impulsul demersului său nu constă într-un interes pentru epistemologie sau teoria semnificaţiei. El provine dintr-un interes al afirmării capacităţii morale a individului, un interes în a avea o teorie a dreptului şi a moralei care să înlocuiască supunerea cu autocontrolul şi autolegiferarea. Deşi păstrează tăcerea în legătură cu modificările teoriilor cunoaşterii sau semnificaţiei la care ar putea apela revizuirile sale, el face în schimb unele schimbări drastice în limbajul referitor la principiile morale.

Thomasius se consideră original prin afirmarea faptului că obligaţia exterioară nu este singurul tip existent şi că obligaţia interioară este „genul predominant". El spune că nu reuşea să-şi dea seama că există câteva tipuri de lege şi că virtutea nu e de un singur fel. Dreptatea socială şi ordinea între oameni implică un tip de lege, morala un altul. Pufendorf, se plânge el, „a amestecat legea naturală cu doctrina etică [*doctrinam ethicam*]". Astfel, are motive întemeiate să susţină cu mândrie: „Sunt primul care a aşezat lucrurile pe calea cea bună" (prefaţă, 11-12, 16).

PARTEA A DOUA

Perfecţionism şi raţionalitate

CAPITOLUL IX

Originile perfecţionismului modern

„Eroarea este cauza suferinţei umane." Astfel îşi începe Malebranche celebrul tratat publicat între anii 1674 şi 1675[1], *De la recherche de la vérité*. Deosebirea între această poziţie şi referinţa cu care se deschide lucrarea lui Grotius *De iure belli ac pacis* la controversă ca problemă ce trebuie rezolvată de către morală ilustrează pe scurt diferenţa fundamentală existentă în secolul al XVII-lea între reprezentanţii dreptului natural şi filosofii raţionalişti ai moralei. Cum am arătat deja, ceea ce-i uneşte pe primii este acceptarea unei problematici centrate pe permanenţa conflictului, pe când cei din urmă împărtăşesc teza conform căreia ignoranţa şi eroarea, provenite din eşecul de a ne folosi în mod adecvat raţiunea, sunt cele care ne împiedică să trăim în armonie şi virtute.

Adepţii moderni ai teoriei dreptului natural susţin că, plecând de la faptele observabile şi cu ajutorul raţiunii, putem descoperi cum să facem faţă problemelor morale şi politice care ne îngreunează viaţa. Experienţa ne oferă dovezile de care avem nevoie pentru a conchide că Dumnezeu există şi are grijă de noi. Învăţăm astfel, printre altele, că Dumnezeu a creat o structură proprie pentru viaţa noastră comună, independentă de orice altă schemă cosmică mai cuprinzătoare. Chiar dacă există o anumită armonie divină în univers, noi nu putem recurge la ea în încercarea de a stabili cum ar trebui să trăim. O dată ce am înţeles că suntem sub cârmuirea lui Dumnezeu, tot ceea ce ni se întâmplă în această lume furnizează întreaga întemeiere raţională posibilă pentru a ne oferi o orientare proprie. Reprezentanţii teoriei

1. Pentru discuţia asupra erorii principale, vezi capitolul XI, 5.

dreptului natural au considerat că empirismul unei asemenea abordări ar scoate morala în afara disputatului teritoriu pe care s-au dus atâtea războaie religioase şi ar aşeza-o în schimb în legătură cu fapte accesibile ştiinţei.

Alternativa majoră pe care o oferă secolul al XVII-lea la teoria dreptului natural respinge atât empirismul acesteia, cât şi refuzul de a lega morala de un univers supravegheat de divinitate. Mulţi dintre cei care s-au opus teoriei dreptului natural au considerat că gândirea noastră este în mod fundamental asemănătoare celei a lui Dumnezeu. Potrivit acestora, propriul nostru spirit ne prilejuieşte un acces mai direct la planurile lui Dumnezeu în privinţa noastră decât cel îngăduit de raţionamentul indirect al empiriştilor. În măsura în care vom ajunge să ne înţelegem mai bine pe noi înşine, perfecţionându-ne, ne va fi mult mai clar faptul că facem parte dintr-un întreg armonios şi că putem trăi în bună înţelegere cu noi înşine şi cu ceilalţi. Dintr-o asemenea perspectivă, cel mai important lucru în ce ne priveşte este participarea noastră la gândirea divină. Ea nu ne oferă doar siguranţa menirii noastre eterne, ci ne configurează de asemenea principiile morale şi ştiinţa politică.

Ideea că morala noastră izvorăşte din faptul că suntem conştienţi de gândirea lui Dumnezeu a fost urmată până la ultimele sale consecinţe de către stoici, iar reafirmarea stoicismului este o componentă a filosofiei morale din secolul al XVII-lea. Voi începe acest capitol printr-o prezentare a stoicismului lui du Vair şi Lipsius, ambii autori fiind foarte citiţi. În posteritatea acestora, intelectualismul stoicilor a fost separat de concepţiile lor specifice privind binele omenesc, conferindu-i-se un nou temei şi noi sensuri morale. Prima încercare de a relua elemente ale stoicismului i-a aparţinut lordului Edward Herbert de Cherbury, care a prezentat o etică puternic intelectualistă folosindu-se de ceea ce el a pretins a fi o nouă metodă. După ce voi examina remarcabila sa teorie, îmi voi îndrepta atenţia către Descartes. Asemenea predecesorilor săi neostoici, el a accentuat importanţa autoperfecţionării intelectuale şi a evitării erorii, despărţind însă cu mare grijă concepţia sa asupra moralei de orice pretins acces al omului la gândirea lui Dumnezeu. În ciuda faptului că nici unul dintre aceşti autori nu a elaborat o teorie completă asupra moralei, ei au readus la viaţă idei pe care susţinătorii teoriei dreptului natural le înlăturaseră.

1. Stoicismul creştinat – du Vair şi Lipsius

La sfârşitul secolului al XV-lea au fost tipărite pentru prima dată lucrările lui Cicero şi Seneca, precum şi traducerea în limba latină a operelor lui Epictet, stoicismul devenind astfel uşor accesibil. Două dintre cărţile apărute în secolul al XVI-lea au ajutat în şi mai mare măsură la răspândirea învăţăturii stoice. Guillaume du Vair (1556-1621) – avocat, parlamentar şi episcop francez – şi-a găsit timp să scrie, în 1584, o amplă expunere intitulată *Sainte Philosophie*, pentru ca un an mai târziu să publice mult mai concisa şi cunoscuta *Philosophie morale des Stoïques*. Belgianul Justus Lipsius (1547-1606), ale cărui lucrări cu caracter politic şi erudit l-au făcut atât un influent consilier în chestiuni publice, cât şi una dintre cele mai proeminente figuri ale lumii savante, a publicat în 1584 *De constantia*. Textul latin al acestei lucrări a cunoscut mai mult de optzeci de ediţii, fiind tradus şi în mai multe dialecte locale[2]. Întrucât au considerat că filosofia stoică putea oferi fiecărui om un adăpost real împotriva incertitudinilor şi spaimelor unei Europe profund tulburate, ambii autori au crezut în importanţa demersului lor. „Mi-am orientat toate eforturile astfel încât să ating acel liman al unui suflet împăcat şi liniştit ", spune Lipsius, iar pentru a sublinia noutatea orientării sale în privinţa aspectelor politice, adaugă: „Am căutat mângâierea în faţa relelor publice. Cine a mai făcut-o înaintea mea?" (*De constantia*, p. 207).

Asemenea lui du Vair şi Lipsius, editorii şi traducătorii textelor clasice ale stoicismului împărtăşesc ideea că aceste lucrări ne dezvăluie cel mai bun mod de a trăi liniştit în vremuri tulburi, astfel încât celor care reuşesc să le înţeleagă le revine responsabilitatea de a-i îndruma şi pe cei încă nelămuriţi. Ceea ce reuşesc filosofii să înveţe din propriile lor meditaţii, oamenii obişnuiţi pot dobândi apoi prin deprindere (du Vair, *Philosophie morale des Stoïques*, p. 92). „Omul a venit pe lume datorită omului, tocmai pentru ca oamenii să se perfecţioneze reciproc", comentează un traducător al lui Cicero, adăugând că acesta din urmă a scris exact în acest scop[3]. Dacă dobândirea perfecţiunii este o preocupare permanentă printre raţionalişti, pentru reprezentanţii

2. Levi, 1964, p. 67. Trimiterile la *Philosophie morale des Stoïques* (du Vair) şi *De constantia* (Lipsius) sunt date după ediţiile lui Kirk.
3. Citat în Kirk, „Introducere" la J. Lipsius, *Two Bookes of Constancy*, ed. cit., p. 24.

teoriei dreptului natural ea nu prezintă nici un interes, aceştia fiind orientaţi înainte de toate către asigurarea unui cadru pentru desfăşurarea vieţii publice. Ca şi Pufendorf, ei susţin că domeniul acţiunii observabile poate fi guvernat de gândirea seculară. În plus, nu sunt deloc interesaţi de supremul bine uman. Toţi raţionaliştii, chiar şi cei care, asemenea lui Lipsius şi Spinoza, au fost preocupaţi de problemele publice şi politice, au căutat totuşi să găsească modalităţi de a dobândi perfecţiunea interioară şi mulţumirea sau fericirea despre care credeau că însoţesc în mod necesar această stare.

Lipsius „nu e nici pe departe un atât de ingenios şi sofisticat jongler încât să aşeze filosofia în jocuri de cuvinte şi în tertipurile unor întrebări greu de înţeles" (*De constantia*, p. 68), mărturiseşte cel care-i traduce opera în limba engleză. Totuşi, asemenea lui du Vair, nu a putut evita câteva probleme metafizice. Nu este vorba doar de faptul că, aşa cum ne spune un savant modern, „fundamentele eticii stoice trebuie căutate [...] în cosmologie sau teologie, iar nu în psihologia umană"[4]. Cei care au expus stoicismul în secolul al XVI-lea s-ar putea să fi dorit să evite asemenea discuţii, dar au trebuit să împace propriile lor credinţe religioase cu învăţătura clasică. Dacă stoicismul urma să-i ajute pe europenii epocii moderne să facă faţă propriei lor vieţi sau dacă avea, aşa cum spera du Vair, să-i facă să se ruşineze întru îndreptare, arătându-le cu câtă virtute îşi poate duce viaţa chiar şi un păgân (*Philosophie morale des Stoïques*, p. 50), învăţăturile sale trebuiau să primească o formă acceptabilă şi pentru cititorii creştini. Neostoicismul este rezultatul unei asemenea încercări de a îmbina două perspective mai curând incompatibile.

Filosofia lui du Vair reprezintă un amestec de locuri comune şi sfaturi stoice, la care se adaugă ceva teorie şi, învăluindu-le pe toate, câteva pagini pline de pietate. Toate lucrurile sunt în căutarea a ceea ce e bine pentru ele; de altfel, acelaşi lucru îl facem şi noi, folosindu-ne de capacitatea de înţelegere şi de voinţa de care dispunem[5]. Cum acestea sunt tot ce avem mai de preţ, perfecţiunea umană se obţine desăvârşindu-le (p. 57). Dacă binele suprem trebuie să fie

4. Striker, 1991, p. 13. Acest studiu despre etica stoică, scurt, dar cuprinzător, este cel mai bun dintre cele pe care le avem la dispoziţie. Vezi, de asemenea, Inwood, 1985; Rist, 1969; Long, 1986.

5. Du Vair nu are nici o reţinere să adauge noţiunea de voinţă psihologiei morale stoice. Nici el şi, de altfel, nici Lipsius nu au pus la îndoială concepţiile stoice privind unitatea sufletului şi pasiunile.

realizabil – iar natura s-ar contrazice pe sine dacă ne-ar face să tânjim după un lucru pe care tot ea l-a făcut de neatins –, el trebuie să constea în virtute, de vreme ce doar aceasta se află pe deplin în puterea noastră. Deşi oamenii sunt foarte diferiţi, natura ne-a făcut în aşa fel încât „modul în care se manifestă mintea noastră poate fi tot atât de corect şi de minunat în cazul tuturor". Bogat sau sărac, om obişnuit sau nobil, fiecare poate reuşi să ajungă la virtute. Înţelepciunea, partea ei cea mai importantă, învaţă voinţa să urmeze lucrurile care sunt în concordanţă cu natura şi să le evite pe celelalte (pp. 58-61). Dacă vom înţelege în mod clar lucrul acesta, vom dobândi liniştea; însă pasiunile ne stau în cale. Ele ne îndrumă greşit, determinându-ne să considerăm ca fiind bune lucruri care nu sunt nici pe departe astfel. Iar înţelepciunea „este atât de bine ascunsă în adâncul minţilor noastre", încât avem nevoie de filosofie ca să ne înveţe în privinţa ei şi să ne ofere posibilitatea de a ne curăţa sufletele de „pasiuni ca acelea care se ivesc în ele întunecând cu fumul lor ochiul raţiunii" (pp. 61-62).

Voinţa deţine un loc central. Astfel, cu ajutorul voinţei ne putem controla acţiunile, refuzând să le iniţiem şi evitându-le până când ajungem să ne lămurim dacă este vorba despre un lucru bun sau rău, natural sau nu. Voinţa „este capabilă să pună în ordine opiniile noastre, astfel încât îşi acordă consimţământul doar celor pentru care stabileşte că ar trebui să o facă" şi poate rămâne nehotărâtă cu privire la chestiunile îndoielnice. Scepticii consideră că o asemenea suspendare reprezintă cel mai mare beneficiu într-o cercetare (vezi capitolul III, 3); stoicii sunt însă de altă părere. Principala sarcină pe care o are voinţa este să ne ofere posibilitatea să urmărim doar ceea ce se află cu adevărat în puterea noastră. Prin suspendarea voinţei ne putem feri de orice grijă, cu privire la absolut orice altceva (pp. 67-69). Du Vair reflectează destul de îndelung asupra atracţiilor amăgitoare pe care le resimţim faţă de bogăţii, onoruri, plăceri şi alte lucruri pe care le considerăm în mod iluzoriu ca fiind bune. El ne îndeamnă să ne ferim de ură, invidie şi gelozie (pp. 75-76, 80-81, 86-89) şi ne sfătuieşte să ne obişnuim să reflectăm la tot ceea ce se întâmplă într-un mod care să ne permită să ne păstrăm liniştea.

Dacă toate acestea sunt adevărate, trebuie, înainte de orice altceva, să ne cultivăm pietatea sau cunoaşterea lui Dumnezeu. Pietatea ne uneşte cu Dumnezeu, care este izvorul perfecţiunii noastre. Admiţând că Dumnezeu este creatorul a toate şi că le are în grijă pe toate, trebuie

să acceptăm tot ceea ce ni se întâmplă ca bun, deoarece vine de la el. Ne putem ruga lui, venerându-l, dar nu trebuie să-i cerem nimic din cele ce n-au fost hotărâte de către el. De la noi, el cere doar „o viaţă nevinovată" şi cinstire publică (pp. 109-120). O dată ce am înţeles că se cuvine să-l slăvim pe Dumnezeu, ne putem ocupa şi de obligaţiile pe care le avem faţă de cei din jurul nostru – faţă de ţară, faţă de părinţi, faţă de copii şi faţă de alţii. Du Vair încheie subliniind că, pentru Dumnezeu, cea mai mare încântare este să ne vadă ajungând să dobândim perfecţiunea pentru care ne-a creat, dar, cum „forţele noastre naturale nu vor fi niciodată suficiente, prin ele însele, ca să ne menţină în această stare de perfecţiune", va trebui să invocăm îngăduinţa lui Dumnezeu. Nu ne rămâne decât să sperăm că va permite puterii noastre de înţelegere să pătrundă perfecţiunile cu care ne-a înzestrat, astfel încât, prin cunoaştere, să ne putem controla pasiunile şi să urmărim binele etern (pp. 128-129).

Lipsius este într-o oarecare măsură mai teoretic decât du Vair, dar nu arată mai puţină aplecare către creştinism. Recomandându-ne marea virtute a constanţei, el ne îndeamnă de fapt să trăim după dreapta raţiune, „un simţ şi o judecată adevărate, atât ale lucrurilor divine, cât şi ale celor omeneşti", şi să ne ferim să urmăm opinii false şi frivole (*De constantia*, pp. 79-80). Raţiunea, spune el, este ceea ce rămâne în om din chipul lui Dumnezeu. Chiar dacă sufletul este viciat de corupţia trupului, el nu este totuşi „lipsit de unele scântei curate din acea natură pură ca de foc din care provine". Scânteile explică încordările conştiinţei; acestea vor fi întotdeauna prezente, împingându-ne către Dumnezeu, şi, asemenea lui Dumnezeu, vor fi mereu neschimbătoare. „Dumnezeu vine către noi prin acest chip al său", explică Lipsius, „da, [...] chiar înăuntrul nostru"[6]. Raţiunea este divinitatea din noi, în vreme ce opinia vine de la corp şi de la simţurile sale, fiind la fel de schimbătoare ca şi acestea (pp. 81-83). Prin dreapta raţiune, aparţinem cu toţii aceleiaşi împărăţii. Patriotismul pământesc nu e o virtute importantă; paradisul este adevărata noastră patrie. Aceasta nu înseamnă că trebuie să ignorăm suferinţele altora. Putem să fim milostivi faţă de

6. Lipsius susţine această concepţie în *Six Bookes of Politickes*, spunând despre conştiinţă că este „ceea ce rămâne şi străluceşte în om din raţiunea dreaptă şi perfectă, judecând şi numind faptele bune şi rele" (I, V, p. 8). Pe o concepţie asemănătoare se întemeiază şi credinţa lui du Vair că înţelepciunea e ascunsă înăuntrul nostru, aşa cum este aurul în pământ.

cei aflaţi în nevoie fără a-i compătimi. Îi putem ajuta fără să tulburăm calmul ce provine dintr-un suflet statornic, mulţumită aderenţei sale la raţiune (pp. 93-100)[7].

Problemele legate de liberul arbitru şi de necesitate sunt foarte importante pentru Lipsius. Creştin fiind, el este stânjenit de doctrina stoică a predestinării, la care însă nu e pregătit să renunţe în totalitate. Admite ideea că necesitatea guvernează toate lucrurile, ceea ce face în foarte mare măsură inevitabil faptul că, în cele din urmă, toate lucrurile create se descompun (pp. 107-111). Este deci inutil să protestezi împotriva morţii. Mai există şi destinul, dar acesta – cel puţin în ceea ce-l priveşte pe Dumnezeu – nu reprezintă o putere exterioară. Cel mai potrivit înţeles pentru destin este acela de hotărâre eternă a lui Dumnezeu, care ne arată nu doar puterea, ci şi grija providenţială a acestuia faţă de noi. Astfel, Lipsius ajunge la concluzia că nu toate cauzele sunt naturale. Dumnezeu face minuni, iar acestea sunt „exterioare sau contrare naturii", şi mai există şi contingenţa, şi liberul arbitru. Putem însă admite, fără a ne contrazice, că soarta guvernează măcar domeniul umanului? Lipsius crede că da. Soarta „este prima şi principala cauză, ceea ce este atât de departe de înlăturarea cauzelor mijlocii şi secundare, că [...] ea nu lucrează decât printr-însele, iar voinţa se numără printre aceste cauze secundare, fără a înţelege prin aceasta că este constrânsă de Dumnezeu". Adăugând stoicismului o teză augustiniană, Lipsius susţine că Dumnezeu anticipează din eternitate ceea ce va face omul în mod liber şi din propria-i voinţă. Prin urmare, deşi în mod necesar, noi păcătuim totuşi în mod voluntar (pp. 122-123).

Din acest motiv, atunci când ne împotrivim la ceea ce considerăm a fi daune majore, cum ar fi distrugerea ţării, noi încercăm în mod greşit să conducem aşa cum conduce Dumnezeu. De vreme ce totul este trimis de Dumnezeu, nu poate fi vorba de întâmplare sau de noroc. Dreapta raţiune ne învaţă aşadar să ne mulţumim cu ceea ce-l mulţumeşte pe Dumnezeu (pp. 101-105). Lipsius este extrem de preocupat să respingă o posibilă înţelegere greşită a acestei doctrine. Dacă „nu există alt refugiu în faţa necesităţii decât să doreşti ceea ce ea voieşte", atunci de ce nu stăm deoparte şi nu lăsăm totul în grija sorţii? Pentru că,

7. Cea mai importantă sursă stoică a lui Lipsius este Seneca. El preia aici punctele de vedere pe care Seneca le exprimă în lucrarea sa despre clemenţă, *De clementia*.

răspunde Lipsius, nu ştim cum anume lucrează soarta. Poate că este necesar ca noi să vrem anumite lucruri pentru a provoca rezultatele predestinate. De aceea, câtă vreme suntem ignoranţi în privinţa efectelor, trebuie să ne străduim din greu să evităm răul şi să ne păstrăm speranţa[8]. Dacă însă cauza ta este pierdută şi poţi spune aceasta fără urmă de îndoială – de exemplu, eşti pe cale să-ţi pierzi rangul –, atunci acceptă pierderea ca venind de la Dumnezeu (pp. 125-127).

Lipsius încearcă astfel să arate că o înţelegere a providenţei şi a necesităţii ne va permite să rămânem statornici şi liniştiţi de-a lungul oricăror nenorociri, publice sau private[9]. În continuare, el susţine că a avea grijă de propriul nostru câştig indică aceeaşi cale de urmat ca şi virtutea. Lipsius dezvoltă aici credinţa profundă a lui Cicero conform căreia parcursul onorabil al vieţii este totodată şi cel util[10]. Unul dintre argumentele sale de bază este acela că, întrucât toate lucrurile vin de la Dumnezeu, ar trebui să căutăm să înţelegem tot ceea ce ni se întâmplă ca fiindu-ne util. Pentru a susţine aceasta, el face adesea apel la ignoranţa noastră. Nu înţelegem esenţa dezastrelor naturale într-o mai mare măsură decât motivul pentru care Dumnezeu le permite tiranilor să ucidă oameni nevinovaţi (pp. 142-144). Trebuie să presupunem că

8. Vezi, de asemenea, în *Six Bookes of Politickes*, Cartea I, III: destinul este Dumnezeu, care dirijează toate lucrurile în vederea binelui, dar noi nu putem sta deoparte fără a întreprinde nimic. Aşa cum se spune într-o notă, „este imperativ să vâslim (aşa zicând) la barca al cărei cârmaci este însuşi Dumnezeu" (p. 7). Lipsius se inspiră din Cicero, *De fato* (*Despre destin*), pentru o scurtă discuţie asupra sorţii la stoici şi asupra motivului pentru care aceasta nu trebuie înţeleasă ca atrăgând după sine fatalismul.

9. În *Six Bookes of Politickes*, Lipsius ne spune că ne va pregăti pentru viaţa de cetăţean, aceasta având două coordonate: prudenţa şi virtutea. La rândul ei, virtutea are două componente: pietatea şi bunătatea. Iar despre bunătate nu-şi propune să spună prea multe, „pentru că ea nu deţine un loc propriu-zis în acest edificiu civil al nostru, ci ţine de preocuparea morală" (I, VI, pp. 10-11). Însă prudenţa trebuie să îndrume virtutea, iar ambele ne vor învăţa întotdeauna acelaşi lucru (I, VII).

10. Vezi, de exemplu, *De officiis* (*Despre îndatoriri*), II, III, 9 şi III, III, 11. Termenul *honestum* este interpretat de către traducătorii lui Loeb ca „drept din punct de vedere moral" sau „bun din punct de vedere moral", dar, întrucât indică distincţia stoică pe care Cicero vrea să o facă între ceea ce este în acelaşi timp şi util, şi plăcut – *utile* – şi ceea ce e necesar prin sine, interpretarea propusă are o conotaţie kantiană prea puternică pentru a putea fi o traducere acceptabilă.

Dumnezeu se foloseşte de oamenii slabi în vederea înfăptuirii unor intenţii bune. Există pe domeniile sale judecători care-i aplică pedepsele fără să-şi dea seama (pp. 145-147). Pe lângă pedepsirea păcatelor, nenorocirile – atât cele naturale, cât şi cele omeneşti – ne întăresc răbdarea. A te întreba dacă pedepsele divine sunt drepte înseamnă a vrea să ştii mai mult decât ne este cu putinţă. Nimeni nu e fără de păcat, aşa încât cu toţii meritäm să fim pedepsiţi – şi nu suntem noi în măsură să judecăm gravitatea păcatelor. Dar putem fi siguri că păcătosul va fi întotdeauna profund tulburat de mustrări de conştiinţă şi că există răsplăţi şi pedepse în viaţa de dincolo (pp. 158-160). Conştienţi de toate acestea, ar trebui să suportăm nenorocirile publice cu un suflet mult mai netulburat. În definitiv, lucrurile nu stau mai rău acum decât în trecut. Şi nici un conducător, oricât de tiran, nu ne poate îngrădi propriul spirit. Acesta va constitui întotdeauna un izvor de linişte, imposibil de atins de tot ceea ce vine din exterior (pp. 195-196).

Neostoicismul, aşa cum a fost prezentat în aceste două scrieri de largă audienţă, este în primul rând o terapie individuală bazată pe o metafizică. El leagă mintea individuală de însăşi mintea divină şi ne spune că, dacă ne vom examina propria raţiune, vom putea nu numai să descoperim care este binele suprem, ci să şi acţionăm pentru a-l atinge. Iar acest lucru este posibil în primul rând pentru că raţiunea din noi este divinul din noi. Dacă cercetăm doar experienţa noastră asupra lumii, nu vom înţelege problemele în mod corect. Trebuie să interpretăm evenimentele în lumina a ceea ce putem scoate din acele scântei ale raţiunii lui Dumnezeu îngropate înăuntrul nostru. Doar atunci vom avea reacţia corectă la evenimente pe care nu le putem controla.

Cicero a schiţat o doctrină a legii naturale în două lucrări, a căror influenţă nu a avut de suferit de pe urma faptului că s-au păstrat doar într-o formă fragmentară[11]. De vreme ce Grotius a cunoscut cu siguranţă aceste fragmente, este ispititor gândul că el a dezvoltat o teorie stoică a dreptului natural pentru timpurile moderne. Cred totuşi că a da curs acestei tentaţii ar fi o gravă eroare, căci Grotius nu apelează la nici una dintre metafizicile aflate în spatele eticii stoice. În desfăşurarea teoriei sale asupra dreptului natural, el refuză practic să se pronunţe cu privire la relaţia în care se află raţiunea noastră şi mintea divină şi

11. *De legibus* (trad. rom. de Gheorghe Ceauşescu, „Despre legi", în *Despre supremul bine şi supremul rău*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983 – n.t.) şi *De re publica* („Despre stat", în *op. cit.* – n.t.); pentru o scurtă discuţie, vezi G. Striker, 1987.

abandonează, aşa cum am observat deja, problemele binelui suprem şi ale statului ideal, ambele discutate pe larg de către Cicero. Nu ne încredinţează asupra faptului că orice rău aparent este de fapt un bine sau cel puţin ne este indiferent; nu oferă nici o terapie şi nu spune nimic despre perfecţiunea individuală. Or, neostoicismul, asemeni originilor sale antice, este o doctrină perfecţionistă. De altfel, adepţii stoicismului interesanţi din punct de vedere filosofic din secolul al XVII-lea sunt cei care au dezvoltat concepţii perfecţioniste. Perfecţionismul e legat, aşa cum voi încerca să arăt, de însuşirea şi dezvoltarea de către aceştia a credinţei stoice conform căreia conceptele morale nu provin din experienţă[12].

2. Herbert de Cherbury – cosmosul şi Noţiunile Comune

Lordul Herbert de Cherbury (1581/2-1648) ne spune că nimeni altul decât însuşi Hugo Grotius l-a îndemnat să-şi publice tratatul *De veritate* (*Despre adevăr*)[13]. Iar faptul că Grotius a făcut acest lucru nu ne surprinde. Herbert susţine că un număr minim de credinţe religioase este suficient pentru mântuirea fiecăruia, se opune teoriei predestinării de tip calvinist, împotriva căreia luptă şi Grotius, încearcă să dovedească faptul că nu există temeiuri pentru scepticism şi consideră că acordul universal este cea mai bună dovadă a adevărului. Este evident că cei doi aveau acelaşi scop: să minimizeze conflictele religioase. Cu toate acestea, încurajarea nu înseamnă aprobare, iar diferenţele dintre Grotius şi Herbert sunt mult mai importante pentru intenţiile noastre decât punctele asupra cărora cei doi sunt de acord.

Pentru început, putem spune că în centrul întregii strădanii a lui Herbert se află o concepţie metafizică. Asemeni stoicilor, el susţine o metafizică a unei armonii predestinate în mod divin. Cosmosul este un macrocosmos ordonat. Noi suntem microcosmosul şi suntem sortiţi să

12. Stoicii nu susţin că gândirea noastră, în orice domeniu, ar fi dominată de concepte înnăscute. De fapt, ei sunt mult mai înclinaţi să afirme originea empirică a acestora. Îşi asumă însă caracterul înnăscut al conceptelor morale, poate pentru că au crezut că, din acest punct de vedere, noi participăm la mintea divină, care informează întregul univers şi fixează scopuri tuturor lucrurilor din interiorul acestuia.

13. *The Life of Edward, First Lord Herbert of Cherbury, written by himself*, p. 120; referinţele la *De veritate* sunt din traducerea lui Carré, iar cele la *De religione laici* sunt din traducerea lui Hutcheson.

ne înscriem într-o ordine asemănătoare cu cea pe care o vedem în jurul nostru. Un instinct înnăscut de autoconservare ne împinge către un astfel de scop. A-l atinge înseamnă, pentru fiecare, să ajungă la acel tip de perfecţiune care-i este propriu. Procedând astfel, vom promova totodată binele comun. Dumnezeu conduce toate lucrurile către binele comun, mineralele într-un fel, plantele şi animalele în altul, iar pe noi, oamenii, prin înzestrarea sufletească aparte pe care ne-a oferit-o. „Omul", spune Herbert, „este un chip al divinităţii", mintea umană în special fiind „cel mai bun chip şi mostră ale divinităţii" (pp. 149-150). Suntem ceva mai mult decât chip pasiv. Prin voinţele şi prin conceptele noastre fundamentale contribuim la activitatea divină de înfăptuire a celui mai mare bine (p. 151).

Dar metafizica nu este preocuparea principală a cercetării întreprinse de către Herbert. El pur şi simplu lua drept bun faptul că există „legi ale corespondenţei între microcosmos şi macrocosmos" (p. 108), că toate cele create încearcă să se autoconserve (p. 126) şi că Dumnezeu a aranjat lucrurile în aşa fel încât conservarea individizilor şi conservarea lumii sunt compatibile. Trebuie să existe o lege, zice el, extrasă din „înţelepciunea universală a naturii" care preîntâmpină distrugerea reciprocă, pentru că altfel toate cele create „ar intra în conflict cu aşa o violenţă, încât ar cădea instantaneu în ruină" (pp. 135-136). Herbert promovează această idee pentru a arăta că putem găsi întotdeauna analogii între lucruri diferite. Astfel, cele patru umori ale corpului uman corespund celor patru elemente din natură (p. 166). Din moment ce „întreaga ordine a lucrurilor este înfăţişată în aceste umori", iar ele sunt esenţiale pentru constituţia noastră fizică, universul întreg este latent atât în trupurile, cât şi în sufletele noastre. „Infinitul este peste tot şi fiecare parte a sa se referă la un element al întregului." (pp. 166-169)

Herbert are ca principală temă de discuţie prezenţa universului în sufletul nostru. Deşi modul în care îşi explică propria concepţie nu este foarte clar, poziţia sa poate fi înţeleasă într-o măsură suficientă din perspectiva intenţiilor noastre[14]. El urmăreşte să contracareze argumentele scepticilor şi ale aliaţilor acestora, fideiştii, arătând că adevărul există şi poate fi cunoscut. Cea mai importantă idee a sa este aceea că

14. Descartes, mulţumindu-i lui Mersenne pentru traducerea operei lui Herbert, menţionează că varianta pe care acesta o oferă în limba franceză îi pare mult mai clară decât cea latină, originală (*The Philosophical Writings of Descartes*, III, 140, scrisoarea din 16 octombrie 1639).

există propoziţii adevărate despre lucruri – adevărul lucrurilor, cum îl numeşte el –, indiferent dacă lucrurile există sau nu. Adevărul se arată în ceea ce Herbert numeşte adevărul aparenţei. Se pare că este vorba de faptul că felul în care lucrurile ni se dezvăluie sau ne afectează intern ne arată în mod necesar un adevăr despre ele, oricât de parţial sau distorsionat ar fi acesta. Fiecare diferenţă în adevărul lucrurilor întemeiază un adevăr al aparenţei, iar noi avem puteri sau facultăţi înnăscute care ne oferă posibilitatea de a recunoaşte aceste diferenţe. Deoarece aceste facultăţi ne permit totodată să conceptualizăm diferenţele, Herbert spune că ele ne oferă adevărul conceptelor, susţinând cu tărie că există o facultate care reacţionează la fiecare diferenţă în aparenţe. Acest lucru pare a conduce la o multiplicare nebunească a facultăţilor, dar cred că el se referă mai degrabă la faptul că putem conceptualiza, practic fără limită, diferenţele dintre experienţele noastre senzoriale şi cele interioare, precum şi dintre conceptele noastre. Iar dacă pentru fiecare diferenţă care poate fi recunoscută este nevoie de o anumită facultate pentru a produce un concept, atunci numărul facultăţilor noastre este infinit. În cele din urmă, există adevărul intelectului, în care punem în ordine, într-un sistem coerent, toate adevărurile ce-i sunt inferioare. Aici, Herbert pare că se referă la un cadru conceptual relativ restrâns, care unifică setul infinit de mare de concepte prin prisma cărora reflectăm asupra experienţei[15]. Numai adevărul lucrurilor este absolut; adevărul ne este accesibil doar în condiţiile în care lucrul se conformează facultăţilor noastre (pp. 83-88), pentru că, în general, „adevărul constă în buna conformitate a facultăţilor cu obiectele lor" (p. 191).

Cititorii lui Herbert au fost impresionaţi nu de modul în care acesta a discutat condiţiile necesare atingerii adevărului, ci de originalitatea ideilor sale privind conceptele fundamentale pe care le folosim atunci când gândim asupra aparenţelor. Acestea sunt înnăscute, pretinde Herbert, şi se găsesc „la toate persoanele normale". El le descrie în mod variat, ca fiind „derivate din înţelepciunea universală", imprimate în noi de către natură sau primite de la Dumnezeu (p. 106; *cf.* p. 126). Nu sunt însă accesibile prin ele însele. Sunt ascunse în interiorul nostru, arătându-ni-se numai atunci când suntem „stimulaţi de obiecte"

15. „Eliberate de teoriile confuze şi aranjate într-o ordine sistematică", spune Herbert despre Noţiunile Comune – conceptele fundamentale –, „ele fac să strălucească [...] imaginea înţelepciunii divine. Sunt, toate, strâns legate unele de altele [...]" (*De veritate*, p. 121).

(p. 126). Când o aparenţă dată în experienţă este conformă cu vreo facultate de-a noastră, acea facultate este activată de ceea ce Herbert numeşte instinct natural. Fără gândire discursivă şi fără deliberare, instinctul aduce în joc o facultate adecvată pentru a răspunde unui stimul empiric. În astfel de cazuri, conceptele care se dezvăluie stimulează ele însele instinctul natural pentru a activa conceptele fundamentale sau „Noţiunile Comune", cărora conceptele inferioare trebuie să li se conformeze (p. 122).

Acum, nu ar trebui să presupunem că experienţa însăşi este independentă şi anterioară Noţiunilor Comune activate de instinctul natural. Dimpotrivă,

> Noţiunile Comune nu trebuie socotite într-atât rezultatul experienţei, cât principii fără de care n-am avea nici un fel de experienţă. Să terminăm cu teoria care consideră că mintea noastră este o foaie albă de hârtie, de parcă am obţine capacitatea de a ne comporta faţă de obiecte chiar de la acestea (p. 132).

Opoziţia faţă de empirism este destul de clară. Dar Herbert îşi elaborează insuficient şi fără prea mult folos ideea că Noţiunile Comune fac posibilă experienţa. Este însă ceva mai clar în privinţa celorlalte funcţii ale acestora.

În primul rând, Noţiunile Comune asigură un fundament pentru cunoaştere. Celor care spun că nu este nimic nou în teoria Noţiunilor Comune, Herbert le răspunde că „prin ea, faptele dobândesc o certitudine matematică, deoarece orice demonstraţie este derivată din aceste principii" (p. 135). Nu putem greşi în ceea ce priveşte Noţiunile Comune. La rândul lor, aparenţele senzoriale şi aparenţele interioare sunt şi ele caracterizate prin certitudine, dar într-un grad mai mic (pp. 103-104). Numai în gândirea discursivă sau în raţionarea bazată pe inferenţe putem face greşeli. Dacă folosim însă concepte pentru a face corect legătura între aparenţe şi Noţiuni Comune, atunci dobândim cunoaşterea generală, de care putem fi siguri[16].

Mai apoi, Noţiunile Comune asigură nucleul necesar unei metodologii. De fiecare dată când cineva revendică adevărul, spune Herbert, trebuie să întrebăm: ce fel de revendicare a fost făcută? Răspunsul ne va indica facultatea pe care trebuie să se sprijine orice demonstraţie a acelei revendicări. Dacă nu se face apel chiar la autoritate, atunci trebuie să se facă apel la simţul extern sau la cel intern, care ne fac accesibile

16. Interpretez aici subiectul abordat în *De veritate*, pp. 232-236.

adevărurile particulare, sau la Noţiunile Comune, de la care obţinem adevăruri universale, aplicabile celor particulare, sau la gândirea discursivă, care are rolul de a le lega pe acestea două (pp. 240-241). În cazul demonstraţiei, pare a fi vorba de folosirea gândirii discursive pentru a avansa de la ceva mai mult sau mai puţin sigur – fie date empirice specifice, fie Noţiuni Comune generale – la o nouă certitudine. Pentru a face în mod corect acest lucru, trebuie să urmăm un anume set de operaţii. Herbert consideră că „zetetica", metoda sa de cercetare, constituie una dintre realizările sale majore şi o expune în amănunt (pp. 242-284)[17]. Nu în ultimul rând, ea ne arată că, dacă există ceva ce poate fi cunoscut, atunci fiecare dintre noi poate să cunoască folosindu-se de propriile facultăţi. Aşadar, autoritatea nu joacă un rol esenţial în dobândirea cunoaşterii. Acest lucru este adevărat atât în privinţa religiei, cât şi în oricare alta, susţine Herbert. Oricine poate folosi metoda zetetică şi, „în lumina puterilor şi a experienţei proprii, fără ajutorul nimănui, poate dobândi certitudinea desăvârşită, fără să fie călăuzit de vreun îndrumător [...]" (pp. 280-282).

În al treilea rând, Noţiunile Comune indică drumul către fericirea eternă. Herbert crede că poate exprima acest lucru printr-o singură frază: „Când toate facultăţile care intervin sunt în cuvenită conformitate una cu cealaltă, Beatitudinea Veşnică va fi pe măsură" (p. 286). Deşi aceasta nu prezintă binele suprem atât de clar cum ne-am dori, se pare totuşi că vom fi fericiţi atunci când posibilităţile noastre de a recepta aparenţele, de a face inferenţe şi de a subordona conceptele Noţiunilor Comune vor fi reunite toate într-un sistem coerent de gândire. Când reuşim aşa ceva, „prima facultate este legată de ultima prin corespondenţa cuvenită a celorlalte care intervin", având drept rezultat un adevăr unic, o conformitate unică între gândire şi obiectele ei (pp. 286-287; *cf.* p. 87). Noţiunile Comune conduc la binele comun, susţine Herbert în repetate rânduri, şi chiar din acest motiv putem fi siguri că „însuşi Creatorul este dezvăluit" în ele (pp. 126, 135, 155). Porunca de a-l iubi pe Dumnezeu ca pe noi înşine şi cu toate facultăţile noastre se bazează pe faptul că, atunci când Noţiunile Comune ne controlează gândirea, ele ne controlează toate celelalte facultăţi, iar astfel noi suntem în conformitate cu Dumnezeu (p. 287)[18].

17. Numele de „zetetică" vine din limba greacă, din rădăcina *zetein*, care înseamnă a căuta sau a cerceta.

18. Se spune că stoicul Zenon ar fi folosit expresia „în conformitate" în limba greacă, ca prescurtare pentru „în conformitate cu natura"; Herbert îl urmează probabil, vorbind despre viaţa în conformitate.

3. Herbert – Noțiuni Comune, morală și religie

Despre Herbert se spune în mod obișnuit că ar fi părintele ideilor de bază ale deismului, abordarea rațională a religiei formulată la sfârșitul secolului al XVII-lea și larg răspândită în prima jumătate a secolului al XVIII-lea. Deiștii acceptau existența lui Dumnezeu, dar îi recunoșteau, după creație, doar niște atribuții minime. Criticii îi acuzau nu numai că nu ar fi creștini, ci și că ar fi în mod hotărât anticreștini, de vreme ce pentru ei credința în păcatul originar, natura păcătoasă a omului ce rezultă din acesta, nevoia de mântuire și darul divin al Mântuitorului venit să ne salveze nu-și găsesc locul în sânul religiei.

Cinci, nu mai multe, sunt adevărurile care rezumă tot ceea ce o persoană pioasă trebuie să accepte: mai întâi, că există un Dumnezeu; în al doilea rând, că Dumnezeu trebuie venerat; în al treilea rând, că virtutea și pietatea, nu ritualul sau dogma, sunt cele mai importante sarcini ale practicii religioase; în al patrulea rând, că trebuie să ne ispășim răutățile prin pocăință, iar aceasta este autentică numai dacă ne schimbăm comportamentul; iar în al cincilea rând, că există recompense și pedepse în viața de dincolo (pp. 291-303). Noțiunile Comune pun în lumină aceste adevăruri. Iar singura Biserică cu adevărat Catolică îi cuprinde pe toți oamenii din toate timpurile, pentru că „este și a fost întotdeauna cu putință ca toți oamenii să atingă adevărurile pe care le-am prezentat" (pp. 303-305)[19].

Herbert afirmă că facultatea superioară este conștiința și că Noțiunile sale Comune ar trebui să dețină controlul asupra tuturor formelor

19. Susceptibilitatea contemporanilor săi a fost trezită nu doar de minimalismul dogmatic al acestor prevederi. Credința a avut parte de o abordare similară. Herbert discută despre credință susținând că trecutul, cu miracolele și cuvintele profeților, îi conferă doar caracter probabil, deci mai puțină certitudine decât îi procură Noțiunile Comune. Credința în făgăduințele lui Dumnezeu se bazează pe Noțiunile Comune, deci pe rațiune (vezi *De religione laici*, pp. 90-109). Este astfel ignorată ideea, încă prezentă la începutul secolului al XVII-lea, că singura garanție pe care ne-o poate oferi rațiunea în chestiunile ce țin de religie este o credință dobândită, care ne aduce mai puțină certitudine decât aceea atinsă prin credința divină dăruită de Dumnezeu. Chadwick rezumă această concepție, cultivată de scolastici ca Suarez, astfel: „[C]redința e o certitudine superioară cunoașterii" (Chadwick, 1957, p. 34 și întreg capitolul 2). Pentru teologia lui Herbert, vezi Walker, 1972, capitolul 5.

interioare de conştienţă (pp. 205-206). Chiar dacă a promis să scrie o carte despre poruncile conştiinţei, el nu s-a ţinut de cuvânt. Dar, pe măsură ce îşi elaborează antiautoritarismul minimalist şi concepţiile anticlericale asupra religiei, ajunge să formuleze câteva puncte de vedere importante despre morală.

Unul dintre cele mai importante este acela că morala îşi are propriile Noţiuni Comune. Ca toate noţiunile de acest tip, ele nu pot fi derivate nici din experienţă, nici din alte Noţiuni Comune (p. 139). Când întreprindem cercetări ce se află sub incidenţa celorlalte Noţiuni Comune, ne întrebăm întotdeauna dacă un lucru există, iar dacă da, atunci ce calitate, esenţă sau alte atribute are acel lucru. Dar în ceea ce priveşte „adevărurile lăuntrice care ţin de aceasta, apare o problemă aparte legată de aceasta, şi anume dacă lucrul trebuie să existe în modul dat" (p. 244). În acest fel, conceptele şi principiile utilizate atunci când gândim despre morală aparţin unei categorii diferite faţă de toate celelalte. Mai precis, ele nu pot fi dobândite prin simţuri. „Nu de la lumea exterioară învăţăm noi", spune Herbert, „ce trebuie să respectăm şi ce trebuie să evităm. Asemenea cunoştinţă se găseşte în noi înşine" (p. 193). Herbert schiţează aici concepţia conform căreia morala se întemeiază pe concepte care nu pot fi definite şi că ele furnizează adevăruri morale ce nu pot fi cunoscute decât pe cale nondiscursivă. Anterior, Charron sugerase că sufletul conţine „seminţe" ale tuturor virtuţilor, dar fără a elabora o concepţie asupra cunoaşterii morale bazată pe această idee (capitolul III, 7). Herbert este primul care a propus în mod clar principiul epistemologic de bază pentru ceea ce noi considerăm astăzi a fi intuiţionism, chiar dacă a trecut mai mult de un secol înainte ca acest nume să fie folosit pentru a desemna asemenea concepţii[20]. Este semnificativ faptul că Herbert, asemenea celor care vor urma mai apoi aceeaşi direcţie de gândire, insistă asupra capacităţii umane de autoguvernare şi vede în epistemologia sa o garanţie a faptului că noi şi Dumnezeu concepem morala în acelaşi mod.

Ideile dobândite prin modalităţi lăuntrice de aprehensiune îi dau lui Herbert un bun motiv de a denunţa teoria devenită loc comun conform căreia există doar cinci simţuri. Dacă ne limităm la ceea ce ne indică cele cinci simţuri, spune el, vom „considera perimate un mare număr de expresii dintre cele mai diverse, prezente în vocabularul nostru, şi le vom suprima pe motiv că nu există nimic la care să se poată aplica" (p. 113). În aceste „expresii" recurgem, după cât se poate presupune,

20. Vezi capitolul XVIII, 2, şi n. 10.

la concepte care îşi au originea în Noţiunile Comune ale conştiinţei, al căror înţeles nu poate fi explicat în mod adecvat de teoria celor cinci simţuri[21]. Dar dacă ne aducem aminte să întrebăm care este facultatea implicată în fiecare pretenţie de adevăr, vom şti să judecăm în mod adecvat problemele morale (p. 114). Într-adevăr, deoarece Noţiunile Comune ne pun la dispoziţie întregul conţinut de bază al moralei, vom descoperi că există un remarcabil acord în privinţa adevărurilor morale. Nu există un alt domeniu, cu excepţia matematicii, în care să întâlnim un astfel de consens (p. 192).

În două sau trei locuri, pentru a ilustra cunoaşterea nondiscursivă a primelor principii ale moralei, Herbert aduce ca exemplu: „Nu-i face altuia ceea ce nu ai vrea să ţi se facă ţie" (pp. 136, 186)[22]. Afirmaţia că noi deţinem o asemenea cunoaştere este fundamentală pentru modul superior în care Herbert evaluează capacităţile morale umane. Respingerea autorităţii şi exigenţa, repetată în multe rânduri (pp. 72, 75, 80-81, 122, 280-282, 322), ca fiecare să gândească pentru sine culminează cu cerinţa ca fiecare dintre noi să-şi folosească propria raţiune pentru a stabili dacă pretinsa revelaţie directă de la Dumnezeu este sau nu într-adevăr o revelaţie. Elementul-cheie este acela „că revelaţia trebuie să recomande un mod de a acţiona care să fie bun" (p. 308). Nu numai filosofia, ci şi justiţia şi religia „se bazează pe poruncile conştiinţei, şi nu pe ceea ce ordonă preotul sau judecătorul" (p. 281). Fiecare dintre noi, graţie capacităţii morale pe care o împărtăşim cu toţi oamenii, se poate pronunţa asupra a ceea ce cere religia. Cunoştinţele dobândite şi statutul public nu au nici o legătură cu poziţia noastră de judecători morali[23]. Grotius sugerează că, şi fără Dumnezeu, legea morală tot ar avea caracter obligatoriu, dar nu oferă nici o

21. La un moment dat, Herbert pare a distinge, în interiorul conştiinţei, între domeniul religios şi cel moral, atribuind fiecăruia facultăţi distincte: „Există o conştiinţă morală, cinstea, la fel cum există şi o conştiinţă spirituală" (*De veritate*, p. 187), dar nu va dezvolta această idee.

22. În *De veritate*, p. 133, Herbert afirmă că putem conchide, pe bună dreptate, că „universul însuşi este guvernat conform acestei maxime", deoarece ea este o Noţiune Comună, adică putem spune că însuşi Dumnezeu şi-o asumă.

23. Herbert acceptă o singură dată că avem dreptate atunci când spunem că „nimic nu este imposibil în ceea ce-l priveşte pe Dumnezeu, graţie puterii sale absolute". Mai adaugă şi faptul că atributele morale ale lui Dumnezeu vorbesc despre imuabilitatea sa (*De veritate*, p. 162). Nu am găsit alte referiri la această concepţie voluntaristă şi nici vreo dezvoltare ulterioară a ei.

prezentare a presupoziţiilor sau implicaţiilor unei asemenea perspective. Herbert afirmă în mod clar că cunoaşterea morală stabileşte termenii în care poate fi acceptată credinţa religioasă; iar dacă nu reuşeşte să formuleze în mod coerent morala pe care o consideră implicată aici, măcar ne pune la dispoziţie o epistemologie care să-i sprijine această pretenţie.

Pentru Herbert, toţi suntem capabili, în aceeaşi măsură, să apreciem ce trebuie să facem, şi asta pentru că avem cu toţii aceleaşi Noţiuni Comune[24]. Cel puţin în parte, această afirmaţie se bazează pe argumentul moral despre cum anume trebuie să distribuie Dumnezeu diferitele capacităţi. Virtutea şi pietatea constituie premisele concrete necesare pentru a ajunge la beatitudinea veşnică. Din acest motiv, fiecare trebuie să ştie ce anume presupune virtutea, iar Dumnezeu nu refuză niciodată „să ne asigure nouă, muritorilor, tot ceea ce este esenţial atât pentru viaţa aceasta, cât şi pentru viaţa veşnică" (p. 119; *cf.* p. 136). Ne confruntăm cu pretenţii de adevăr venite din partea multor religii. Trebuie să decidem pe care să le acceptăm, iar Dumnezeu ne cere să judecăm prin propriile puteri (pp. 289-290). Cum decizia noastră priveşte chiar beatitudinea veşnică, el trebuie să ne fi oferit şi mijloacele de a o lua. Nu ne-ar fi insuflat năzuinţa spre beatitudinea veşnică dacă nu ar fi făcut posibilă atingerea ei (pp. 78, 112), iar cheia pentru toate acestea o constituie capacitatea noastră de a ne forma şi de a urma propriile judecăţi morale[25].

Este adevărat că Herbert enunţă mai multe întrebări decât răspunsuri. Lupta sa împotriva intoleranţei şi a autoritarismului religios îl face să ne atribuie liber arbitru, ca recunoaştere a faptului că suntem părtaşi la infinitatea lui Dumnezeu şi că, asemenea lui, suntem surse de acţiune independente (pp. 120, 150, 156). Libertatea noastră trebuie să ne dea posibilitatea de a fi ori răi, ori buni. Altfel, orice calitate am avea, ea n-ar veni de la noi, ci de la Dumnezeu (pp. 205, 164 [vezi şi *De religione laici*, p. 117]). Dar el abia dacă a explicat cum este posibilă libertatea, „această minune neasemuită" (p. 162), într-o lume altminteri determinată. Până şi prezentarea naturii acesteia este extrem de sumară. Nu suntem liberi în raport cu scopul nostru ultim. Întrucât „nimeni nu se poate împiedica să-şi dorească Fericirea Veşnică", libertatea

24. „Evaluez [...] întreaga rasă plecând de la mine şi susţin (ilustrând o Noţiune Comună) că în sufletul fiecărei persoane normale, în toate epocile, au fost înscrise aceleaşi facultăţi" (*De veritate*, pp. 78-79).

25. Vezi, de asemenea, *De religione laici*, pp. 102-103.

noastră privește doar mijloacele de a o atinge (p. 163). Dar se pare că nu putem urî un bine perceput cu claritate și că voința este prin urmare în aceeași măsură determinată să urmărească binele în privința mijloacelor, pe cât este referitor la scopuri (p. 200). Iar dacă aceasta este teoria sa, suntem liberi doar în măsura în care nu vedem în mod clar ce este bine. În același timp, Herbert admite că facultățile pot fi corupte și întrebuințate greșit, atât datorită liberului arbitru, cât și altor influențe (p. 203). Dar nimic din toate acestea nu este explicat ulterior.

O altă problemă se ridică dintr-o ambivalență a modului în care Herbert concepe statutul opiniilor simțului comun. Dacă toți avem Noțiuni Comune și putem construi judecățile de care avem nevoie ca să ne îndrume către beatitudine, ar trebui oare să conchidem că judecățile de bun-simț ale oamenilor obișnuiți sunt, după toate probabilitățile – dacă nu în mod necesar –, corecte? În definitiv, Herbert este cunoscut pentru faptul că a considerat *consensus gentium* ca o piatră de încercare pentru adevăr, asemenea lui Hooker și Grotius înaintea lui. Dar, spune el, „nu ni s-a atribuit tuturor același nivel de inteligență" și se referă din când în când la gloată sau la mulțime: ea poate să fie „îndemnată către un mod de viață corect chiar și de o credință confuză" (*De Religione laici*, pp. 115, 123) sau poate să fie „torturată de spaime" pentru a-și urmări binele său propriu, pe care însă nu îl înțelege (*De veritate*, pp. 186-187). Asemenea observații nu sugerează o prea mare încredere în judecățile oamenilor obișnuiți. Este oarecum greu să împaci anticlericalismul radical, care susține că preoții nu vor izbuti nimic până când nu vor predica ceea ce Noțiunile Comune arată ca fiind adevărat, cu lauda adresată acestora pentru faptul că-i învață respectivele adevăruri pe oamenii prea ignoranți pentru a le vedea fără ajutor (*De veritate*, p. 138; *De religione laici*, p. 123). Dacă Herbert este, așa cum au sugerat unii comentatori, „părintele" filosofiei ulterioare a simțului comun, s-ar putea ca acest vlăstar al său să nu-l fi mulțumit pe deplin.

Doctrina moralei pozitive a lui Herbert, deși niciodată formulată în întregime, este o formă a perfecționismului. Oricare ar fi cauzele care ne induc în erorile ce viciază simțul comun – iar Herbert a scris o carte cu acest subiect –, nimeni dintre noi, nici măcar Herbert, nu a dobândit încă o înțelegere deplină a Noțiunilor Comune în ordinea ce le este proprie și în sistemul lor coerent. Până vom avea o asemenea putere de pătrundere, vom gândi și, implicit, vom acționa incorect. Iată probabil ceea ce-l separă în modul cel mai profund pe Herbert de adepții empiriști ai teoriei dreptului natural. Pentru aceștia, ignoranța noastră în privința legilor naturale este asemenea celei privind alte aspecte ale

lumii naturale, doar că e mai primejdioasă. Nu este o ignoranţă despre noi înşine în nici un sens demn de luat în seamă. Obligaţia noastră principală este să ne îndeplinim îndatoririle, indiferent de motiv. Am putea să dorim să ne sporim iubirea faţă de semeni, dar într-o morală minimalistă orice asemenea reformă interioară, chiar dacă e lăudabilă, trebuie să treacă pe planul al doilea în faţa necesităţii unui comportament exterior adecvat. Pentru Herbert şi pentru susţinătorii ineismului moral în general, cea care ne îndrumă către gândirea lui Dumnezeu este propria noastră gândire, motiv pentru care ignoranţa morală, care ne face să acţionăm incorect, este în primul rând autocunoaştere insuficientă. De aceea, principala noastră misiune trebuie să fie aceea asupra căreia insistă şi Herbert, şi anume de a ne autoperfecţiona. Doar sporindu-ne perfecţiunea ne vom apropia nu numai de propria noastră beatitudine, ci şi de posibilitatea de a interacţiona în mod adecvat cu alţi oameni.

4. Voluntarismul cartesian

„Una dintre prevederile fundamentale ale codului meu etic", mărturiseşte Descartes, „este să iubim viaţa fără a avea teamă de moarte" (*Writings*, III, 131). Nu a publicat însă nici măcar o singură lucrare de filosofie morală în care să arăte cum este posibil acest lucru. Tot ceea ce ştim despre concepţiile sale asupra subiectului provine din observaţii ocazionale răspândite în scrierile sale, în scrisori şi în ultima sa lucrare, *Les passions de l'âme* (*Pasiunile sufletului*)[26]. Deşi nu constituie o teorie închegată, ele conţin totuşi puncte de vedere provocatoare. Descartes are puternice afinităţi cu neostoicii şi cu lordul Herbert, dar nu pentru că ar fi fost pur şi simplu de acord cu vreunul dintre aceştia.

26. Scrisorile au fost redactate în speranţa că vor fi publicate, fiind de altfel extrem de citite după 1657, când acest lucru s-a întâmplat. Joshua Welsh mi-a indicat faptul că, în prefaţa primei ediţii, Clerselier, editorul, pretinde că Descartes ar fi fost profund interesat de etică, unul din principalele sale scopuri fiind acela de a ne arăta cum să ne conducem acţiunile în acord cu raţiunea. Într-un scurt capitol în care este prezentată etica lui Descartes, inclus în tratatul său din 1666 asupra minţii omeneşti „potrivit principiilor lui René Descartes", Louis de la Forge nu face decât să rezume şi să citeze aceste scrisori (vezi R. Descartes, *Pasiunile sufletului*, trad. rom. de Dan Răutu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984 – n.t.).

Comentariile critice asupra lucrării lordului Herbert *De veritate*, pe care în anumite privințe o prețuiește, nu sugerează neapărat unul din principalele dezacorduri pe care Descartes l-ar avea cu autorul acesteia (III, 139-140, 142). Herbert susținea că, devenind conștienți de Noțiunile Comune, noi împărtășim gândurile lui Dumnezeu. Întrucât îmbunătățindu-ne cunoașterea ne perfecționăm, tindem deci să devenim tot mai asemănători lui. Descartes respinge acest punct de vedere datorită poziției sale ferme, dar niciodată expuse în întregime, o poziție care a dat mare bătaie de cap multora dintre primii săi cititori. El crede că adevărurile de tipul celor conținute de Noțiunile Comune ale lui Herbert îl constrâng pe Dumnezeu, așa cum divinitățile păgâne sunt legate de soartă, și afirmă cu insistență că nu trebuie să admitem că ceva ar putea să-l facă pe Dumnezeu să fie supus unor asemenea necesități. Chiar și adevărurile eterne trebuie să depindă de voința lui Dumnezeu, la fel cum legile unei țări țin de voința regelui său (III, 23). Există adevăruri eterne, cum ar fi acela că întregul este mai mare decât partea, dar ele nu ar fi adevărate dacă Dumnezeu nu le-ar fi vrut astfel (III, 103). Voința lui Dumnezeu este în aceeași măsură cauza esențelor și a ceea ce este posibil, cum este și cauza a ceea ce există în mod actual (III, 343 ; *cf.* 25).

Voința creatoare a lui Dumnezeu este cu totul liberă, întrucât inițial el este indiferent față de orice posibilă stare de lucruri. El nu creează ceva pentru că ar fi mai bine ca acel ceva să existe decât să nu existe. Putem spune mai degrabă că voința sa ca un lucru să existe face existența acelui lucru mai bună. Înainte de a voi ceva, nu ar putea avea nici o rațiune să voiască așa cum o face (II, 291). Descartes merge până la a admite că, la fel de bine, Dumnezeu le-ar fi putut porunci creaturilor sale să-l urască (III, 343 ; *cf.* capitolul II, n. 14). Spre deosebire de Luther, Calvin și Suarez, Descartes nu spune însă nici un cuvânt despre faptul că Dumnezeu ne-ar fi poruncit să ne supunem anumitor legi naturale. Devine destul de clară intenția lui de a propune o etică în întregime a autoguvernării.

Refuzul său de a formula vreun punct de vedere referitor la impunerea divină a legilor naturale trece dincolo de hotărârea de a nu lua în discuție nici una dintre problemele specifice teologilor și ține de aceeași perspectivă care îl determină să excludă orice discuție privitoare la cauzele finale din fizică. Descartes nu este ateu, dar nu crede că am putea folosi cunoașterea rațională a lui Dumnezeu pentru a rezolva probleme, fie ele teoretice, fie practice. Dumnezeul lui Descartes este cel puțin la fel de impenetrabil ca și cel al lui Luther și al predecesorilor acestuia, dacă nu chiar mai mult. Cele mai fundamentale modalități ale noastre

de a gândi nu ne permit să deducem nimic despre modul în care gândește Dumnezeu. Faptul că nu putem concepe alternative la legile geometriei sau la cele ale logicii ne vorbește despre limitele minții noastre, nu despre cele ale puterii divine (III, 23 ; II, 294). Limitați astfel de propriul nostru mod de gândire, „nu putem împărtăși planurile lui Dumnezeu" (I, 202). De aceea, susține Descartes, în fizică „nu trebuie niciodată să argumentăm pornind de la scopuri" (III, 341).

Același lucru este valabil și în practică. Neștiind nimic din ceea ce și-a propus Dumnezeu prin crearea lumii, nu putem presupune că a înfăptuit totul în folosul nostru (I, 248). Putem cunoaște intențiile lui Dumnezeu doar dacă el ni le dezvăluie. Vorbind „din perspectiva umană adoptată în etică", putem spune cu îndreptățire că Dumnezeu a creat toate lucrurile spre slava sa. Însă acest lucru înseamnă doar că trebuie să-l slăvim în calitate de cauză eficientă a tot ceea ce există (III, 195). De aici decurge încă o concluzie, și anume că toți cei care îl iubesc pe Dumnezeu din toată ființa lor vor fi pe deplin împăcați cu orice s-ar întâmpla, chiar dacă ar fi vorba de un rău sau de propria lor moarte (III, 309-310 ; *cf.* 273). Pentru Descartes, ca și pentru neostoicii creștini, providența divină e un fel de soartă, arătându-ne că simplul noroc nu are nici un rol în lume (I, 379-380). Însă din atitudinea pe care trebuie să o avem față de viață în întregul ei nu putem deduce vreo îndrumare specifică. Descartes oferă o dovadă *a priori* atât a existenței lui Dumnezeu, cât și a faptului că acesta nu ne înșală. El vede în Dumnezeu pe creatorul și temeiul permanent necesar al existenței lumii. Dar perseverența sa voluntaristă de a apăra libertatea lui Dumnezeu are ca rezultat imposibilitatea de a folosi existența și puterea lui Dumnezeu pentru a explica ceva în particular, deși acestea explică totul în general. Ceea ce este valabil pentru fizică și biologie este valabil în egală măsură și pentru morală. Dacă ținem seama de perfecțiunea lui Dumnezeu, putem ajunge să ne încredem în propriile noastre facultăți, dar apoi trebuie să ne construim singuri propria știință. Putem ajunge să-l iubim pe Dumnezeu, având în vedere perfecțiunea sa, dar apoi trebuie să hotărâm noi înșine cum anume să acționăm.

5. Descartes – ignoranță și virtute

Descartes ne mărturisește că ar fi dorit să evite să scrie despre etică. Expunându-și propriile concepții morale, a crezut că aceasta îi va provoca, din partea credincioșilor ortodocși, chiar mai multe probleme decât îi adusese deja restul filosofiei sale. Mai mult, a reglementa viața

altor oameni este o ocupaţie nimerită doar pentru conducători, nu şi pentru persoane particulare (III, 326; *cf.* I, 142). Descartes include în *Discours de la méthode* (*Discurs despre metoda de a ne conduce bine raţiunea şi de a căuta adevărul în ştiinţe*) o aşa-numită „morală provizorie" – *une morale par provision* –, dar îi mărturiseşte lui Burman că a procedat astfel numai „datorită unor oameni precum scolasticii; altfel, s-ar fi spus că e lipsit de religie sau credinţă şi că intenţiona să-şi folosească metoda pentru a le submina autoritatea" (III, 352-353; *cf.* 299)[27]. Morala provizorie este destinată să fie folosită atât timp cât Descartes (sau cititorul său) le retrage acordul tuturor opiniilor sale, fiind în căutarea unui fundament pe care să le reconstruiască. Între timp trebuie să acţioneze, aşa încât are nevoie de o călăuză.

Morala provizorie debutează cu o maximă sceptică: supune-te legilor şi obiceiurilor din ţara ta. Continuă apoi cu două reguli la care ar fi subscris şi Lipsius: rămâi hotărât, o dată ce ai ales un mod de a acţiona, oricât de nesigure au fost opiniile care ţi-au orientat alegerea; stăpâneşte-te mai degrabă pe tine decât lumea, dorindu-ţi doar ceea ce este cu totul în puterea ta. Ultima regulă reclamă o acţiune de tipul celor care se fac o singură dată în viaţă: fă o trecere în revistă a tuturor ocupaţiilor existente şi alege-o pe cea mai bună. Descartes este totuşi aici mai hotărât decât pare. Susţine că Dumnezeu ne-a înzestrat cu puterea de a distinge singuri adevărul de falsitate şi intenţionează să-şi petreacă viaţa folosind-o. Această decizie, spune Descartes, este singura scuză pe care o are pentru faptul că a acceptat temporar opiniile altora. Îşi va dedica viaţa căutării adevărului, cu ajutorul noii sale metode; doar astfel va şti cum să trăiască (I, 122-125).

Dacă pentru Descartes nu există nici o îndoială că, pentru a trăi cum se cuvine, avem nevoie de cunoaştere, el este conştient şi de faptul că aceasta nu se poate dobândi cu uşurinţă. Are opinii ferme în privinţa ordinii în care poate fi dobândită cunoaşterea. Înarmat cu regulile moralei provizorii, cel care cercetează trebuie mai întâi să înveţe logica.

---

27. În prefaţa la *Principia philosophiae* (trad. rom. de Ioan Deac, *Principiile filosofiei*, Editura IRI, Bucureşti, 2000 – n.t.), Descartes ne oferă un alt argument în favoarea unui cod moral provizoriu: acesta ne este necesar atunci când „intenţionăm să ne instruim" întorcându-ne către primele principii, pentru că „mai întâi ar trebui să ne străduim să trăim bine", iar acest lucru nu suferă amânare (*The Philosophical Writings of Descartes*, I, 186-187). Varianta în limba franceză – *par provision* – sugerează nu doar o soluţie temporară, ci şi una care are în vedere o alta.

Abia apoi trebuie să ia în stăpânire metafizica şi implicaţiile sale, înaintând, aşa cum o arată Descartes în *Meditationes de prima philosophia* (*Meditaţii despre filosofia primă*), de la cunoaşterea eului la cunoaşterea lui Dumnezeu şi, mai departe, la cunoaşterea lumii neînsufleţite. Urmează studierea fiinţelor vii, îndeosebi a omului. Abia după ce ne-am însuşit toate acestea, putem spera să obţinem principiile medicinei şi pe cele ale moralei, două ştiinţe de ale căror roade beneficiem în modul cel mai direct. Chiar dacă metafizica reprezintă rădăcinile arborelui cunoaşterii, ştiinţele folositoare sunt fructele sale. De aceea, „principalul beneficiu al filosofiei depinde de acele părţi ale ei care pot fi învăţate doar la sfârşit". Doar când vom fi în posesia lor vom deţine sistemul moral cel mai apropiat de perfecţiune (I, 186).

Descartes mai spune că el însuşi este ignorant cu privire la aproape toate cele ce se găsesc la capetele ramurilor din arborele cunoaşterii. Remarca sa poate trece cu uşurinţă drept nesinceră, întrucât, la acea vreme, elaborase deja o psihologie a pasiunilor, precum şi primele elemente ale unei etici adecvate acesteia[28]. Dacă a fost sincer când s-a pretins ignorant în ceea ce priveşte morala, acest lucru poate fi explicat prin credinţa lui că fiecare trebuie să fie ignorant, cel puţin în acel moment. Pot trece secole, spune el, înainte ca noi să fi dedus ceea ce ne pot arăta principiile (I, 189). Descartes a înţeles suficient în privinţa moralei încât să priceapă că nici unul dintre noi nu va deţine vreodată întreaga cunoaştere de care ar avea nevoie pentru a trăi o viaţă ideală. Oricum ar fi morala la care am ajunge, ea nu va înceta să fie „provizorie".

Stoicii erau conştienţi, desigur, de faptul că până şi cel mai înţelept om, aşa cum îl înţelegeau ei, nu deţine cunoaşterea desăvârşită[29].

---

28. Afirmaţia se găseşte în *Principia philosophiae*, lucrare publicată în 1647, după ce majoritatea scrisorilor etice fuseseră redactate, iar Descartes îşi definitivase probabil în mare parte concepţia despre pasiuni. Vezi *Writings*, III, 289, scrisoarea către Chanut din 15 iunie 1646, în care Descartes mărturiseşte că puţinele sale cunoştinţe de fizică i-au „fost de mare ajutor [...] în stabilirea unor fundamente certe în filosofia morală".

29. Cicero spune despre stoici că ar susţine marea importanţă pe care o are filosofia naturală pentru o viaţă bună, „fiindcă cel care intenţionează să trăiască în conformitate cu natura trebuie să pornească de la cunoaşterea generală a lumii şi a principiilor după care este ea condusă. Nimeni nu poate judeca binele şi răul în conformitate cu adevărul dacă nu cunoaşte principiul naturii şi al vieţii zeilor şi nu ştie dacă natura omului este conformă sau nu cu natura universală" (*Despre supremul bine şi supremul rău*, III, 22, 73, p. 144).

Oricum, asemenea urmașilor lor din secolul al XVII-lea, au fost preocupați mai mult să înfățișeze viața așa cum ar fi ea trăită de înțeleptul perfect decât să ofere sfaturi despre cum să facem față inevitabilei noastre ignoranțe. Descartes ne spune destul de puține lucruri despre viața în virtute deplină. Un asemenea sfat pozitiv ca acela pe care Descartes credea că îl poate da cu privire la modul în care trebuie să trăim este croit după măsura condiției umane. Ignoranța noastră face ca virtutea să ne fie esențială, Descartes considerând-o lucrul cel mai minunat. Psihologia sa ne explică de ce avem nevoie de ea.

Pentru Descartes, substanța cugetătoare care constituie sufletul nostru este simplă. De aceea, diferitele funcții sufletești trebuie interpretate ca moduri ale gândirii. La sugestia unui critic că o asemenea interpretare ar atrage după sine inexistența voinței, Descartes răspunde că nu aceasta este concluzia care decurge din cele spuse: „A voi, a înțelege, a imagina, a simți și altele asemenea sunt doar moduri diferite ale gândirii, toate aparținând sufletului" (III, 56; *cf.* 97). Gândurile pe care le simțim ca depinzând doar de noi sunt voliții, singurele acțiuni ale sufletului; percepțiile care constituie cunoașterea sunt pasiuni[30]. Unele voliții, ca de exemplu cele care ne determină să gândim asupra unei entități abstracte, se îndreaptă spre interior; altele se îndreaptă spre exterior, ca atunci când hotărâm să ne plimbăm (I, 335). Oricum ar fi direcționate, volițiile, asemeni gândurilor, sunt despre un obiect, rolul lor fiind acela de a ne uni sau de a ne despărți de acel obiect.

Voința este la fel de importantă în gândirea pur teoretică precum este și în practică. Când ne trece prin minte un gând teoretic, putem să-l acceptăm – să ni-l însușim – sau îl putem respinge, iar dacă îl acceptăm, ajungem să-l credem sau să-l cunoaștem (II, 39-40). Când ne trece prin minte un gând despre un bine, acceptarea lui e ceea ce noi numim dorință, iar dorința poate să ne pună în mișcare corpul în mod eficient, redirecționând spiritele animale către glanda pineală (I, 343). Voința, în relație cu acțiunea, este astfel un gând activ despre bine și rău, despre perfecțiune și opusul ei[31]. În mod inevitabil, noi căutăm ceea ce credem că este bine și evităm ceea ce credem că este rău. Dacă

30. *Writings*, III, 182: „Înțelegerea este pasivitatea sufletului, iar voința este activitatea lui".

31. În *Writings*, III, 141, Descartes se referă ocazional la „dorința pe care o are fiecare de a deține orice perfecțiune pe care o poate concepe". Perfecțiunea și binele sunt considerate termeni convertibili pentru obiectul voinței.

vedem în mod clar și distinct „că un lucru e bun pentru noi", atunci, spune Descartes, atât timp cât ne menținem gândul, este imposibil să „ne împotrivim dorinței noastre" (III, 233). Ne putem abține să urmărim un bine perceput în mod clar doar gândindu-ne că, procedând astfel, facem bine, fiindcă demonstrăm că avem liber arbitru (III, 245).

Astfel, libertatea noastră nu este, în mod fundamental, o libertate a indiferenței. Suntem indiferenți față de alternativele care ni se oferă doar atunci când ne lipsește o cunoaștere clară și suficientă a binelui și răului implicate de acestea (III, 233). Pentru noi, indiferența este o imperfecțiune – o absență a cunoașterii –, în timp ce pentru Dumnezeu ea este rezultatul omnipotenței sale[32]. Dar capacitatea noastră de a ne da sau nu acordul, adică libertatea noastră, este o putere pozitivă, și nu o imperfecțiune. Faptul că avem această putere este atât de evident încât, pretinde Descartes, cunoașterea acestuia este egală cu cea pe care o avem despre alte idei înnăscute. Nu ne putem îndoi de libertatea noastră nici măcar atunci când constatăm că Dumnezeu a predeterminat toate evenimentele și nu putem înțelege cum este această predeterminare compatibilă cu libertatea noastră (I, 206; III, 277). Atunci când acționăm în mod liber, facem ceea ce ne dorim mai mult. Vrem să ne dăm acordul în cazul afirmațiilor clare și distincte, întrucât claritatea și distincția constituie cele mai bune rațiuni pentru acordul nostru. Și vrem să ne unim cu ceea ce vedem în mod clar că este bine pentru că, din nou, nu ar putea exista o rațiune mai bună de a dori ceva. Putem fi indiferenți atunci când ne lipsesc rațiunile atât pentru a accepta, cât și pentru a respinge; iar a acționa fără temei nu înseamnă pentru noi a acționa liber. „Și astfel", răspunde Descartes la întrebarea unui critic, „numesc liber în sens general tot ceea ce este voluntar, pe

32. Descartes nu ezită să ajungă la concluzia că păcatul este cauzat de ignoranță: dacă am vedea în mod clar că o acțiune plănuită este păcătoasă, „ne-ar fi imposibil să păcătuim câtă vreme o vom vedea în acest fel" (*Writings*, III, 234).

El este urmat de Antoine LeGrand în cunoscutul său compendiu de popularizare a doctrinei cartesiene. Esența voinței, spune acesta, nu este indiferența, întrucât „voința nu poate fi considerată indiferentă decât atunci când obiectul nu-i este propus în mod clar și distinct. [...] Un păcătos nu cunoaște în mod clar răul pe care e pe cale să-l înfăptuiască. [...] Așa cum voința tinde în mod infailibil către ceea ce pare a fi cel mai convenabil pentru ea, tot astfel devine acest lucru clar și manifest pentru păcătos" (LeGrand, *An Entire Body of Philosophy According to the Principles of the Famous Renate des Cartes*, partea a IX-a, V, VI, p. 329).

„Câtă vreme Domnia voastră doriţi să restrângeţi termenul la puterea de a se determina pe sine doar dacă este însoţită de indiferenţă". Este adevărat că putem acţiona liber în situaţii de indiferenţă, dar capacitatea de a proceda astfel nu este importantă (III, 234). Putem fi lăudaţi sau mustraţi şi putem acumula merite sau păcate deoarece liberul arbitru este puterea de a accepta sau de a respinge (I, 205).

Prin urmare, pentru Descartes, „caracterul voluntar şi libertatea sunt unul şi acelaşi lucru", utilizarea adecvată a libertăţii presupunând să ne conducem în acţiunile noastre numai după percepţii clare şi distincte (II, 134). Dar acestea sunt greu de obţinut, în mare parte pentru că sufletul este legat de corp. Din pricina corpului avem percepţii imperfecte ale obiectelor din lume. Aceste percepţii sunt gânduri confuze şi indistincte, potrivit cărora ceea ce percepem ar fi bun sau rău pentru noi (I, 358-359; III, 264, 267). Dorinţele către care tind să ne îndrepte sunt de obicei dorinţe care au ca obiect ceva ce nu este aşa de bun cum este făcut să pară. Doar cunoaşterea ne poate ajuta. Totuşi, chiar dacă ne dorim cunoaşterea atunci când vedem cât de bună este, nu o putem obţine întotdeauna.

Remediul indicat de Descartes împotriva ignoranţei se găseşte în a doua maximă a moralei sale provizorii: din momentul în care ai luat o decizie, să fii cât se poate de hotărât şi constant, chiar şi în acţiunile bazate pe opinii îndoielnice (I, 123). Mai târziu, el reformulează această regulă, pretinzând „o fermă şi constantă hotărâre de a îndeplini tot ceea ce ne recomandă raţiunea", chiar şi atunci când ştim că s-ar putea să nu fim în posesia adevărului ultim. Virtutea, adaugă el, „constă tocmai în menţinerea fermă a acestei hotărâri" (III, 257-258). Dacă am fi în posesia unei cunoaşteri clare şi distincte a binelui, ea ne-ar orienta în acţiunile noastre. Cum o asemenea cunoaştere ne lipseşte, doar puternica hotărâre a voinţei de a fi statornică ne poate pune ordine în acţiuni. Dacă suntem hotărâţi, putem acţiona ferm chiar bazându-ne pe opinii de care nu suntem siguri (III, 97). Liberul arbitru, spune Descartes în repetate ocazii, este ceea ce ne apropie cel mai mult de Dumnezeu (vezi, de exemplu, II, 40; III, 141-142, 326). Dumnezeu este absolut constant (III, 23, 273, 348). Prin urmare, atunci când suntem virtuoşi, facem să-i semene ceea ce în noi este chipul lui într-atât cât este cu putinţă: devenim constanţi. Câtă vreme rămânem statornici şi acţionăm urmând ceea ce, în urma reflecţiei, ne pare a fi cea mai bună raţiune, nu vom simţi niciodată remuşcare sau regret. Nu vom avea nimic să ne reproşăm (III, 267, 269).

6. Descartes – fericirea, pasiunile şi iubirea

Definiţia pe care Descartes o dă virtuţii – hotărâre statornică a voinţei – situează autoguvernarea chiar în centrul eticii sale. Despre această definiţie pretinde că ar fi originală (III, 258). Descartes consideră că ar avea ceva nou de spus şi despre fericire. Deoarece accentuează atât de mult distincţia dintre suflet şi trup, precum şi libertatea voinţei, suntem tentaţi să presupunem că pentru Descartes fiinţa umană este în esenţă un suflet fără corp sau, şi mai mult, liberul arbitru însuşi, capabil să accepte sau să respingă orice i se propune. O asemenea presupunere este însă greşită. Descartes susţine că suntem în esenţă fiinţe compuse din corp şi suflet (III, 189, 200, 206, 209). O înţelegere primitivă ne îngăduie să sesizăm natura acestei uniuni (III, 218, 226-227). Cel mai bine o înţeleg, prin simţuri, oamenii care nu-şi petrec timpul meditând. Morala cartesiană este o morală pentru fiinţe de acest tip. În consecinţă, virtutea singură nu ne este suficientă.

Din acest motiv, spre deosebire de stoici, Descartes nu doreşte să se elibereze de pasiuni. Acestea ne sunt de folos, învăţându-ne să ne protejăm şi să ne hrănim corpul. Câtă vreme se păstrează în limitele stabilite de raţiune, pasiunile ne oferă plăceri care, deşi minore, nu trebuie dispreţuite (I, 343, 376; III, 265, 300). Descartes nu consideră nicăieri că filosofia ne învaţă cum să murim, dar urmăreşte ceea ce în mod tradiţional se presupunea că ar putea oferi o asemenea filosofie – suficientă detaşare de plăcerile şi pasiunile vieţii de zi cu zi, încât să nu ne pierdem liniştea atunci când suntem dezamăgiţi sau ne găsim în impas. Această dualitate – pe de o parte aprecierea plăcerilor vieţii, pe de alta nevoia de a ne situa dincolo de influenţa contingenţelor sale – este cuprinsă într-o dualitate referitoare la modul în care Descartes înţelege binele suprem[33].

Mai întâi, spune Descartes, trebuie să distingem între binele absolut ca atare şi ceea ce simţim când intrăm în posesia lui, adică ceea ce el numeşte mulţumire. Fericirea constă doar în sentiment. Scopul nostru

33. Descartes recomandă, ca remediu împotriva mâhnirii provocate de moartea cuiva drag, cunoaşterea naturii sufletului. În plus, acesta este „unul pe care l-am considerat întotdeauna ca fiind deosebit de puternic [...] în a mă împiedica să-mi fie frică de propria-mi [moarte], deşi iubesc viaţa la fel de mult ca toată lumea" (*Writings*, III, 215-216).

ultim trebuie să fie atingerea binelui suprem, iar mulţumirea o vom dobândi ca pe o consecinţă a acestui fapt (III, 261, 268). Apoi, el presupune că binele absolut trebuie să fie ceva care stă în întregime în puterile noastre. Dacă este să fim sinceri, bogăţia, puterea şi alte bunuri exterioare nu sunt într-o asemenea situaţie. Dacă există ceva care să stea pe deplin în puterea noastră, acelea sunt gândurile noastre (III, 160; *cf.* 98; I, 123). Prin urmare, binele suprem trebuie să fie o stare în care ne putem aduce propriul suflet. „Dar cunoaşterea depăşeşte adesea puterile noastre, astfel încât ne rămâne doar voinţa, care e la dispoziţia noastră în mod absolut." Astfel, virtutea, înţeleasă drept constanţă voită cu hotărâre, este binele absolut, iar fericirea, ca mulţumire, trebuie să-i fie alăturată. Descartes conchide, cu puţină infatuare, că l-a împăcat astfel pe Zenon cu Epicur. Ca şi Zenon, el consideră virtutea ca fiind binele suveran, dar recunoaşte, asemenea lui Epicur, importanţa fundamentală a mulţumirii, „pe care acesta o numea plăcere" (III, 325)[34].

De unde ştim că virtutea şi mulţumirea sunt bune? Descartes nu ne spune. Dar nu pare a considera, asemenea lordului Herbert, că există un concept primitiv al binelui care să fie înnăscut, cum sunt celelalte „noţiuni primitive"[35] imposibil de definit (III, 218). Nu ne oferă nicăieri o prezentare clară a ceea ce face ca un lucru să fie bun şi nici nu explică termenul „perfecţiune", pe care-l foloseşte ca echivalent al

34. De la Forge evidenţiază acest lucru în prezentarea pe care o face teoriei cartesiene asupra binelui absolut. Urmându-l pe Seneca, el notează că toţi oamenii doresc să fie fericiţi şi subliniază importanţa dorinţei fericirii personale ca motivaţie. „Nu cred că până şi celui mai dezinteresat dintre pustnicii noştri i-ar fi greu să admită că, dacă n-ar găsi maxima satisfacţie în urmărirea virtuţii sau dacă n-ar aştepta fericirea şi n-ar spera la vreo recompensă după moarte, n-ar mai fi hotărât atât de uşor să se priveze, aşa cum o face, de multe plăceri inocente de care s-ar putea bucura în această viaţă" (*Traité de l'esprit de l'homme*, capitolul XXVI, p. 328).

35. În prefaţa la ediţia franceză a lucrării *Principia philosophiae*, referindu-se la cunoaşterea propriei sale existenţe şi la cunoaşterea lui Dumnezeu în calitatea sa de creator, precum şi în cea de garant al adevărului, Descartes precizează că acestea „sunt toate principiile de care mă folosesc în privinţa lucrurilor imateriale sau metafizice, din care deduc cu multă claritate [principiile] lucrurilor corporale sau fizice" (*Writings*, I, 184 [*Principiile filosofiei*, „Scrisoarea a II-a", trad. cit., p. 70 – n.t.]). Înţelegem de aici că adevărurile morale pot fi deduse pornind doar de la principiile metafizicii şi epistemologiei.

binelui[36]. Dar, pentru că pasiunile trebuie acceptate şi în nici un caz eliminate, Descartes consideră că problema practică cea mai importantă este aceea de a ne împiedica să cedăm farmecului înşelător pe care acestea îl conferă obiectelor lor. Desigur, dacă am deţine cunoaşterea perfectă a ceea ce pretind să ne spună pasiunile – ce e bun pentru corpul nostru –, ne-am dori şi am voi cu necesitate acel lucru. Pasiunile nu ar avea nevoie să fie controlate de nimic exterior lor. Dar, întrucât avem puţină cunoaştere clară şi distinctă despre ceea ce e bine pentru noi – dacă avem vreuna – trebuie să le controlăm prin exercitarea voinţei.

În ultimile sale scrieri, Descartes pare să creadă că a aflat cum să facă acest lucru. Trebuie să ne formăm obiceiul de a considera că doar ceea ce se află în întregime în puterea noastră este bun. Dar ceea ce se găseşte cu totul în puterea noastră este exerciţiul voinţei. Ne putem forma obiceiul de a evoca acest lucru ori de câte ori încercăm o dorinţă pentru un lucru prezentat de simţuri ca fiind bun. Apoi, pentru a arăta că avem liber arbitru, ne putem suspenda orice acţiune sau gând legat de posibilitatea de a urmări sau nu acest pretins bine (III, 233-234). Pentru Descartes, suspendarea nu are acelaşi înţeles ca pentru scepticii pyrrhonieni. Nu e o premisă care conduce la dorita viaţă liniştită, ci este un act care ne oferă posibilitatea de a lua o decizie mai bună.

Pe lângă virtutea şi mulţumirea care o însoţeşte, ce altceva ar decide să urmărească o persoană care acţionează potrivit virtuţii? Oricât de ignorant s-ar fi declarat, Descartes nu era lipsit de convingeri temeinice în această problemă. Psihologia sa ocupă din nou un loc central, în special concepţia asupra iubirii. Când înţelegem că un lucru care ne afectează ne poate provoca un bine sau un rău, reacţia noastră pasională primară este iubirea sau ura. Simţim iubire, spune Descartes, atunci când „un lucru ne este înfăţişat ca fiind bun pentru noi, adică fiindu-ne favorabil"[37]. Evaluarea a ceea ce este bun sau dăunător pentru noi este izvorul tuturor celorlalte pasiuni (I, 350). Concepţia sa nu este una egoistă. Pentru a clarifica acest lucru, el adaugă cu promptitudine că, atunci când sufletul se uneşte de bunăvoie cu un obiect, simţim pentru el bunăvoinţă şi dorinţa de a-i pricinui un bine (I, 356). Întrucât sufletul este unit cu corpul, prima iubire confuză pe care o simţim are ca obiect conservarea propriului nostru corp. Acest fapt nu se datorează

36. În *Writings*, I, 358, Descartes precizează că noi spunem despre un lucru că este bun sau rău după cum îl considerăm favorabil sau contrar naturii noastre, dar nu este clar dacă subscrie la ceea ce se spune de obicei.

37. R. Descartes, *Pasiunile sufletului*, partea a doua, art. LVI, p. 89 (n.t.).

naturii iubirii şi a dorinţei, ci lipsei de claritate a percepţiilor noastre. „Prin natura sa", precizează Descartes într-o lungă expunere asupra acestui subiect, „iubirea ne face să considerăm că formăm un tot cu obiectul iubit, din care noi nu reprezentăm decât o parte, şi să trecem în asemenea măsură pe seama păstrării acestui tot grija pe care obişnuiam să o avem faţă de noi înşine, încât nu mai reţinem pentru sine decât o parte din această grijă", o parte proporţională cu cantitatea de bine pe care o vedem în noi comparată cu cantitatea de bine pe care o vedem în acel ansamblu mai mare (III, 311 ; *cf.* 269). A fi un eu rupt de toate celelalte este, după Descartes, un mare rău[38].

Relatarea lui Descartes despre modul în care se dezvoltă iubirea ilustrează una dintre cele mai importante implicaţii ale psihologiei sale morale : cunoaşterea transformă pasiunile. Începem prin a simţi iubire pentru propriul nostru bine, dar, dacă avem un prieten, ne gândim mai mult la el decât la noi, îl iubim mai mult decât pe noi înşine şi-i dorim binele în mai mare măsură decât ne dorim propriul nostru bine. În acelaşi mod, putem ajunge să înţelegem că binele ţării noastre este mai important decât cel personal, şi astfel să îl iubim mai mult. Atunci vom fi pregătiţi să ne sacrificăm chiar şi viaţa pentru a-l apăra. În cele din urmă, putem ajunge să-l iubim pe Dumnezeu mai mult decât orice, deoarece înţelegem că el este fiinţa perfectă. Cum am precizat anterior, Descartes crede că această iubire poate fi atât de deplină încât să nu ne mai dorim „nimic altceva decât să se facă voia [lui Dumnezeu]". El susţine că putem ajunge la această iubire prin propriile noastre puteri, dar refuză să se pronunţe dacă o asemenea iubire „este meritorie fără graţia divină" (III, 308-311). Afirmaţia sa este suficient de îndrăzneaţă : prin iubirea ce se naşte din percepţii clare şi distincte putem dobândi plăcerea vieţii fără să ne fie teamă de moarte.

Descartes prezintă ceea ce el numeşte „generozitate" drept calitatea care „face ca un om să se aprecieze la adevărata sa valoare". Deşi putem simţi stimă sau dispreţ pentru orice lucru, în funcţie de cum îi judecăm valoarea, cel mai important obiect al acestor pasiuni suntem noi înşine. Ne stimăm în mod superior, pe bună dreptate, atunci când descoperim că am înţeles că singura putere care ne aparţine este liberul nostru arbitru şi când simţim că avem obiceiul neclintit de a voi binele,

38. Vezi explicaţiile pertinente din *Writings*, III, 266, asupra importanţei faptului de a ne considera parte componentă a familiei, a societăţii şi a ţării noastre, chiar dacă suntem distincţi de ceilalţi, ale căror interese pot fi în dezacord cu ale noastre.

de a urmări cu statornicie orice considerăm a fi bun[39]. Oamenii generoşi îşi pot controla dorinţele şi nu-i desconsideră pe ceilalţi, socotind că oricine poate, asemenea lui, să-şi folosească bine liberul arbitru. Generozitatea este astfel „o cheie a tuturor celorlalte virtuţi"[40]. Insul generos nu se va lăsa ademenit de iubirea pentru acele bunuri care îşi pierd din valoare atunci când sunt împărţite cu alţii, precum bogăţia sau gloria, ci va urmări iubirea pentru acelea a căror valoare nu se diminuează atunci când toată lumea se bucură de ele, precum sănătatea, cunoaşterea şi virtutea. Când iubirea pentru Dumnezeu ne face să ne considerăm părţi ale marelui tot pe care el l-a creat, cu cât vom aprecia în mai mare măsură acest întreg, cu atât vom aprecia mai mult propriile noastre făpturi (III, 321-322). Pentru Descartes nu există un veritabil conflict între ceea ce e bun pentru noi şi ceea ce e bun pentru toate celelalte părţi ale creaţiei, între iubirea de sine şi iubirea pentru ceilalţi.

Chiar dacă principiile epistemologice pe care le propune „erau cunoscute de toţi, dintotdeauna", nimeni înaintea lui nu a observat măcar că ar fi vorba de principiile cunoaşterii (I, 184). Cum a crede un lucru nu înseamnă a-l cunoaşte, „mulţi oameni cred lucruri pe care nu le cunosc" (I, 122). Ineismul este astfel compatibil cu contestarea oricărui statut cognitiv al concepţiilor simţului comun despre morală. De asemenea, este semnificativ de reţinut că Descartes, spre deosebire de Herbert, nu solicită acordul comun ca o probă a adevărului. Este totuşi de aceeaşi părere cu acesta atunci când subliniază că ar trebui să gândim noi înşine fiecare lucru. Aici, motivaţia politică şi cea filosofică se întâlnesc. Atât Herbert, cât şi Descartes se opun intervenţiei autorităţii în chestiunile care pot fi decise în mod adecvat de gândirea personală. Insistenţa asupra faptului că fiecare trebuie să gândească de unul singur nu numai că reprezintă un sprijin pentru această opoziţie, ci decurge chiar din perfecţionismul lor ineist. Reprezentanţii teoriei empiriste a dreptului natural nu au nici o necesitate teoretică să ne îndemne să gândim prin noi înşine. Nici Grotius, nici Hobbes, nici Pufendorf nu procedează astfel, iar când o face Locke, este vorba doar de o poziţie politică, nu de una impusă

39. Nu este clar modul în care Descartes poate împăca afirmaţia conform căreia noi suntem, în esenţă, suflete întrupate cu aceea că „nu există nimic care să-i aparţină [cuiva] cu adevărat, în afară de această libertate de a dispune de voliţiile sale" (*Writings*, I, 384).

40. R. Descartes, *Pasiunile sufletului*, partea a treia (n.t.).

de epistemologia sa. Pentru Descartes însă, oricât de puţină cunoaştere a binelui şi răului am avea acum, singura cale de a o spori este să ne dezvoltăm propriile capacităţi cognitive. Autoperfecţionarea, fie printr-un spor de cunoaştere, fie, în lipsa acesteia, prin statornicia voinţei, este cheia întregii morale. Iar cunoaşterea de care avem nevoie o putem dobândi doar prin noi înşine.

CAPITOLUL X

Căi spre Dumnezeu – I. Platonicienii de la Cambridge

Respingerea de către Thomasius a ideii de servitute în relaţia noastră cu Dumnezeu este un ecou târziu pe care îl cunoaşte în Germania o atitudine exprimată anterior cu claritate în Anglia. „Dreapta cunoaştere a lui Dumnezeu", scria John Smith la mijlocul secolului al XVII-lea, „va crea înlăuntrul nostru independenţă şi libertate a sufletului, nu servitute" (*Discourses*, p. 28; vezi şi pp. 362, 364, 424). „Venerează-l pe Dumnezeu în tine însuţi", îi îndemna Benjamin Whichcote pe cititorii săi, „pentru că Dumnezeu este mai mult în sufletul unui om decât în orice altă parte a acestei lumi" (Patrides, p. 333, nr. 798). Ralph Cudworth îl cita pe Atanasie pentru a sublinia că „de aceea a fost Dumnezeu întrupat şi făcut om, ca să ne poată face asemănători lui" (Patrides, p. 101). Începând din 1640, cei trei au făcut parte dintr-un grup angajat într-o regândire radicală a protestantismului. Toţi erau de acord cu Smith că „dreapta cunoaştere" a lui Dumnezeu este indispensabilă atât moralei, cât şi religiei. Dar, din punctul lor de vedere, dezvoltarea cunoaşterii nu era suficientă pentru morală. Cerinţa esenţială era exercitarea virtuţilor iubirii şi, prin urmare, ni se cerea să ne perfecţionăm în acest exerciţiu.

Ca mulţi alţii care au contribuit la dezvoltarea cugetării morale, aceşti gânditori reacţionau la controversele religioase care le destrămau societatea. Calvinismul dogmatic sufoca tomismul, pe care Hooker îl crezuse fundamentul unei Biserici naţionale. Battles s-a revoltat împotriva modului în care era guvernată Biserica, a formelor de ritual şi de venerare şi a competenţelor preoţilor. Se dezbătea problema importanţei relative pe care o au credinţa şi faptele pentru mântuire. A condus oare protestantismul la antinomianism, pentru care chiar şi legile morale sunt irelevante în cazul celor mântuiţi? Mulţi au tras

această concluzie[1]. Putem oare apela la raţiune şi la buna-cuviinţă omenească pentru a păstra societatea unită? Mulţi susţineau că un asemenea punct de vedere suna a pelagianism în haine noi. Apelul la raţiune semăna periculos de mult cu negarea intervenţiei arbitrare a graţiei anticipate din arminianism[2] şi, de asemenea, cu doctrinele antitrinitariene ale socinianismului[3]. Putea oare cineva să insiste asupra legii naturale fără să sugereze că era ori un papistaş, ori un hobbesian? Oricine avea unele opinii părea cufundat în problemele purităţii doctrinale. A găsi texte biblice pentru a dovedi că dreptatea este de partea sa, a-i denunţa pe cei care nu acceptau cu exactitate formularea corectă a adevărului mântuitor, a folosi acţiunea politică pentru a-i exclude din Biserică pe cei care greşesc, toate aceste probleme păreau a fi copleşitor de importante. Dezacordurile pe care le-au prilejuit şi exacerbat ameninţau nu numai să distrugă posibilitatea unei credinţe comune în rândul protestanţilor englezi, ci constituiau şi un pericol serios pentru menţinerea unei vieţi sociale şi politice comune.

Whichcote, Smith, More şi Cudworth erau profund implicaţi în aceste conflicte locale. Totuşi, spre deosebire de mulţi dintre oponenţii lor, ei au dezvoltat un punct de vedere şi o filosofie care transcend, în modalităţi pline de substanţă, particularităţile controverselor din acele vremuri. Numiţi în mod obişnuit „platonicienii de la Cambridge", principalii membri ai grupului erau teologi care şi-au petrecut o mare parte din viaţă ca profesori la Cambridge. Iniţiatorii mişcării nu erau filosofi, ci preoţi şi reformatori. Deşi dezvoltau o perspectivă complexă şi coerentă, ei nu doreau să o prezinte într-o formă sistematică, spre care năzuiesc adesea filosofii[4]. Şi-au elaborat concepţiile în termenii

1. Pentru un comentariu strălucit asupra acestui impas al gândirii protestante, scris cu o considerabilă *arrière-pensée* catolică, vezi Knox, 1950.
2. Pentru secta arminienilor, vezi capitolul IV, 4, p. 108, n. 18 (n.t.).
3. Pentru pelagianism, vezi capitolul II, 5 şi n. 26. Grotius a fost arminian, iar Locke a fost acuzat ulterior de socinianism (doctrină antitrinitariană, numită după părintele său, Lelio Sozzini, zis Socin, protestant italian născut la Siena - n.t.).
4. Îl exclud din grup pe Nathaniel Culverwell, deşi este frecvent menţionat. Lucrarea sa *Discourse of the Light of Nature* (1652) este, după cum am sugerat anterior, aproape în întregime suareziană în conţinut. Bine primit de platonicieni pentru propagarea antivoluntarismului temperat al lui Suarez şi pentru accentul pus pe puterea raţiunii de a descoperi legile naturale, el are totuşi puţine în comun atât cu interesele religioase, cât şi cu orientările filosofice ale principalilor membri ai grupării. Patrides, în mod judicios, nu-l include în antologia sa. Pentru o discuţie asupra lui Culverwell, vezi Darwall, 1995, capitolul 2.

Sfintei Scripturi şi le-au argumentat, aşa cum făceau majoritatea celor cărora li se adresau, interpretând textele biblice. O teorie ca aceasta avea mai ales rolul de a arăta implicaţiile noului lor mod de a citi textele biblice. Platonismul lor era unul mijlocit în bună măsură de către Plotin şi de către patristica greacă. Faptul că s-au folosit de Platon în vederea unei noi exegeze creştine n-a fost obiectivul lor principal, ci unul întâmplător. Cea mai coerentă expunere filosofică a concepţiei grupului pare să fie, într-adevăr, destul de platoniciană sau neoplatoniciană. Dar Platon în concepţia lui Ralph Cudworth, care aproape că îl socoteşte un creştin autentic ce ar fi aflat de la egipteni că Dumnezeu s-a revelat evreilor, nu este tocmai acel Platon al savanţilor moderni. Amploarea platonismului autentic în cadrul grupului contează însă mult mai puţin decât încercarea de a pune creştinismul într-o lumină nouă.

1. Whichcote şi morala ca esenţă a religiei

Benjamin Whichcote (1609-1683) stă la originea mişcării. În predici şi în învăţătura proprie, el a insistat asupra a două concluzii: că morala este esenţa religiei şi că raţiunea şi religia sunt unul şi acelaşi lucru[5]. Din aceste două teze, Whichcote a tras o concluzie radicală. Dacă ele sunt bine înţelese, susţine el, „ar trebui să îndepărteze de noi chiar fundamentul deosebirilor din sânul Bisericii lui Dumnezeu" (Patrides, p. 66). Diferenţele de opinii asupra teologiei, asupra modului cum trebuie condusă Biserica şi asupra cultului adecvat sunt inevitabile, dar nu sunt destul de importante ca să justifice transformarea societăţii într-un câmp de luptă. Protestanţii de orice confesiune şi chiar şi catolicii pot fi de aceeaşi părere în chestiunile cu adevărat importante. Primul lucru care contează este morala[6].

5. Whichcote însuşi nu a publicat nimic. Predicile i-au fost publicate postum, după aproximativ 70 de ani de la moartea sa, împreună cu scrisorile schimbate cu un coleg mai vârstnic de la Cambridge, Antony Tuckney, şi cu un mare număr de aforisme (câteva apar şi în predicile sale). Aceste materiale sunt disponibile în lucrările editate de Patrides şi Cragg, care oferă detalii bibliografice suplimentare.

6. În privinţa ideii politice de a provoca declinul teologiei şi de a scoate în evidenţă morala, vezi Noel Malcolm, „Hobbes and the Royal Society", în Rogers şi Ryan, 1988. Platonicienii se opuneau curentului principal protestant

„Nu există decât două lucruri în religie", scrie Whichcote, „morala şi instituţiile: principiile morale pot fi cunoscute prin raţiunea lucrurilor; ele sunt dobândite neîntârziat şi lor le revine, în toate religiile, nouăsprezece părţi din douăzeci" (Patrides, nr. 586, p. 332). Când ne amintim de împărţirea Decalogului în două table, cea privind pietatea precedând-o pe cea dedicată principiilor morale, putem înţelege de ce împărţirea propusă de Whichcote a fost de la bun început şocantă pentru contemporanii săi. El nu este un deist şi, spre deosebire de lordul Herbert, îşi doreşte să păstreze nealterată esenţa creştinismului. Aşa cum Herbert a oferit conştiinţei rolul principal, considerând-o o probă a adevăratei revelaţii (capitolul IX, 3), Whichcote situează morala într-o poziţie în care nimeni, de la Pelagius încoace, nu a mai îndrăznit să o aşeze. Revendicarea sa radicală este aceea că „partea morală a religiei este cea care *sfinţeşte* sufletul, fiind *decisivă* atât pentru ceea ce serveşte ca instrument, cât şi pentru ceea ce este instituit" (Patrides, nr. 221, p. 329). Morala este suficientă pentru a dobândi mântuirea şi trebuie să fie factorul hotărâtor în măsurile pe care le luăm atât în privinţa cultului, cât şi în cârmuirea Bisericii; ea trebuie să fie cunoscută mai degrabă prin raţiune decât prin apelul la autoritate, fie chiar şi autoritatea biblică.

Acea a douăzecea parte din religie care provine dintr-un act de instituire – din voinţa pozitivă a lui Dumnezeu, revelată în Scriptură – are, susţine Whichcote, doar o valoare instrumentală. Prin promisiunea unui sprijin în vederea unei vieţi virtuoase şi a iertării de păcate, ea ajută la calmarea sufletului tulburat. Ajutorul acesta „lecuitor" este util, deoarece ducem cu noi vina pe care am moştenit-o prin căderea adamică. Dar partea morală a religiei „e necesară în sine", conţinând cerinţe dictate direct de raţiune (Patrides, pp. 68-69). Cerinţele moralei nu sunt datorate voinţei lui Dumnezeu; orice persoană raţională ar vrea să le respecte, chiar dacă Dumnezeu ar acorda o dezlegare în ce le priveşte (Patrides, p. 73; Cragg, p. 413). Nu putem fi cu adevărat fericiţi decât dacă trăim în conformitate cu aceste legi morale

---

şi forţelor bisericeşti care-l susţineau. Ei se aflau în opoziţie şi erau văzuţi ca atare. Malcolm remarcă faptul că ni se par într-un mod atât de evident rezonabili şi cu o judecată sănătoasă, încât le trecem cu vederea poziţia bătăioasă. Se folosesc de imaginea, pe care încă o acceptăm, conform căreia oponenţii lor sunt fanatici şi entuziaşti, pe când ei sunt unica voce liniştitoare în mijlocul furiei.

necesare. „Morala", spune Whichcote, „nu este o cale către orice, ci o cale către fericire, restul fiind mijloace în raport cu morala" (Cragg, nr. 743, p. 431).

Asemenea lui Cudworth și Smith, Whichcote citează din Scriptură pentru a conferi autoritate afirmației sale conform căreia, dacă devenim virtuoși, putem ajunge să ne asemănăm lui Dumnezeu (Patrides, p. 70). Explicându-se, el încearcă să susțină două idei: că noi trăim în Dumnezeu, fiind complet dependenți de el (Cragg, pp. 43-44) și că fiecare dintre noi are „o anumită suveranitate" asupra propriei persoane. Pentru Whichcote, prima este adevărată aproape *ad litteram*: gândirea noastră și cea a lui Dumnezeu nu sunt cu adevărat separate. El nu dezvoltă, așa cum a făcut mai târziu Malebranche, metafizica implicată în această afirmație (capitolul XI, 4), dar cei care l-au ascultat trebuie să fi acceptat că Scriptura ne învață faptul că noi trăim, ne mișcăm și ființăm în Dumnezeu. Afirmația că putem fi acceptați de Dumnezeu grație propriilor noastre capacități morale ar fi cerut mai multe explicații.

Whichcote ni le oferă măcar pe cele mai importante. Teza centrală este aceea că fiecare dintre noi este capabil să știe, gândind pentru sine, cum trebuie să trăiască și să se comporte și că fiecare are „puterea să aplice și să ducă la îndeplinire" această cunoaștere (Cragg, p. 414). Întrucât se opune cu putere voluntarismului, Whichcote insistă că în morală există ceva fundamental care trebuie cunoscut. „Legile morale sunt legi prin sine", ne spune acesta, „fără a fi consfințite de voință, iar necesitatea lor se naște chiar din lucruri" (Patrides, nr. 221, p. 329). Dumnezeu ne-a creat ca să-l cunoaștem atât pe el, cât și creația sa, de aceea ne-a înzestrat gândirea cu facultăți valide (Cragg, p. 410). Dacă le folosim adecvat, suntem în armonie cu noi înșine; dacă refuzăm să căutăm adevărul și să gândim cu mintea noastră, înseamnă că suntem în dezacord cu noi înșine. Mai mult, adevărurile importante ne sunt ușor accesibile, nefiind nici obscure, nici dificile. Raționând, vom înțelege că Dumnezeu există. Rațiunea ne mai arată și care sunt cerințele moralei. Cum nu se poate cunoaște nimic fără a ne sprijini raționamentele pe anumite puncte de plecare, primele principii ale moralei trebuie să fie evidente prin ele însele, prin „propria lumină" (Patrides, p. 47). Așadar, fiecare agent inteligent „are simțul binelui și al răului, potrivit unui temei moral" (Patrides, p. 73). Cum capacitatea noastră de a raționa este atât de importantă pentru identitatea proprie, negarea a ceea ce ne indică rațiunea ne situează în contradicție cu noi înșine. Pornind de aici, Whichcote formulează una dintre cele mai

importante învăţături ale sale: legătura lăuntrică existentă între morală şi individ (Patrides, p. 59).

Când suntem imorali, acţionăm împotriva propriilor noastre principii şi ne contrazicem propria raţiune (Patrides, p. 46; Cragg, nr. 129, p. 424). Nu avem deci nevoie de un tribunal extern care să ne spună că am procedat greşit. „Cel nedrept se condamnă singur, înainte de a fi condamnat de către Dumnezeu." (Patrides, nr. 232, p. 329; *cf.* p. 44) Autocondamnarea este ceea ce se înţelege cu adevărat prin a fi în iad, iar a fi în concordanţă cu sine şi plin de „smerenie, modestie, onestitate, cumpătare, respect pentru divinitate şi pentru semeni" este ceea ce se înţelege prin a fi în rai. Raiul şi iadul nu sunt locuri, ci stări sufleteşti (Patrides, p. 46; Cragg, nr. 100, p. 424). Misiunea izbăvitoare a lui Iisus Hristos este tot atât de puţin exterioară ca şi morala. El „nu ne mântuieşte doar făptuind pentru noi şi *fără* noi". Whichcote respinge astfel puternica separare puritană a sfinţeniei personale (a atinge o stare spirituală ea însăşi plăcută lui Dumnezeu) de justificare (faptul de a fi acceptat de către Dumnezeu în virtutea sacrificiului lui Hristos, care a luat asupra lui păcatele noastre). Pentru a fi plăcuţi lui Dumnezeu, Hristos trebuie să ne fie lăuntric. Ca să fim mântuiţi - şi astfel asemănători lui Dumnezeu - trebuie pur şi simplu să trăim în acord cu ceea ce considerăm noi înşine că este drept (Cragg, pp. 38-39).

Whichcote ne spune puţine lucruri despre statutul cunoaşterii morale, şi anume, după cum am arătat, că avem un simţ special al binelui şi răului moral - o conştientizare instinctuală, a cărei explicaţie nu este dusă mai departe -, diferit de puterea noastră de a înţelege ce este folositor sau dăunător (Patrides, pp. 73-74). El opune necesitatea absolută implicată în morală necesităţii instrumentale implicate în acele legi divine revelate care privesc partea instituţională a religiei, dar fără a explica ulterior această distincţie. Afirmă că tot ceea ce există în lumea creată este o copie după idei ce existau deja în mintea lui Dumnezeu, sugerând că există o diferenţă între adevărul privind „natura şi calităţile lucrurilor" şi adevărul „pe considerente morale". Dar Whichcote nu precizează dacă această diferenţă este prezentă şi în ideile lui Dumnezeu (Cragg, pp. 409-411).

Deşi Whichcote pune mare preţ pe raţiune şi pe capacitatea noastră de a dobândi cunoaşterea lumii şi crede că trebuie să ne străduim mereu să ne perfecţionăm, nu consideră că o sporire a cunoaşterii înseamnă şi o sporire a perfecţiunii. Dacă Descartes crede că această cunoaştere morală este ultima şi cea mai dificilă achiziţie a noastră, Whichote consideră că ea este uşor de dobândit. Însă pentru că suntem

legaţi cu totul de corpurile noastre, ne este dificil să trăim după cum ne îndrumă aceasta. Iată sarcina noastră: „O adevărată perfecţionare a facultăţilor noastre raţionale nu e nimic altceva decât exersarea diferitelor virtuţi ale cumpătării, [...] supunerii faţă de Dumnezeu şi caritătii faţă de oameni" (Patrides, nr. 541, p. 331).

Această idee are o mare importanţă. Asemenea lordului Herbert, Whichcote susţine în mai multe predici (vezi, de exemplu, *Works*, III, pp. 182-183, 285) că, deoarece Dumnezeu ne consideră egal răspunzători, el trebuie să fi făcut cunoaşterea mântuitoare la fel de accesibilă pentru toţi. Cunoaşterea care mântuieşte trebuie deci să fie suficient de simplă pentru ca şi cei fără educaţie să poată să o înţeleagă măcar în principiu. Whichcote are propriile rezerve în privinţa capacităţii maselor de a chibzui lucrurile[7]. Dar, în timp ce prima sa reacţie este să-i îndemne pe cei care au puţin timp pentru a cugeta să se supună superiorilor lor, a doua este aceea de a vorbi despre importanţa educaţiei tuturor oamenilor, astfel încât măcar în problemele morale să poată judeca fiecare pentru sine (Patrides, pp. 87-89).

Whichcote este ferm în părerea sa că o cunoaştere a moralei împărtăşită de toţi poate servi ca bază pentru pacea socială. Avem o morală comună pentru că toţi luăm parte – sau o putem face – la gândirea lui Dumnezeu, dar, dacă vrem să cunoaştem gândirea lui Dumnezeu, trebuie să analizăm ce ne arată despre aceasta propriile noastre cunoştinţe morale. Nu putem învăţa despre ea numai din lumea naturală sau despre problemele nonmorale din revelaţiile divine. Trebuie să ne folosim de cunoaşterea moralei şi pentru a ne înţelege pe noi înşine. Nu putem porni de la alte cunoştinţe despre natura umană şi să derivăm morala din acestea. Astfel, în gândirea lui Whichcote, cunoaşterea morală, accesibilă în mai mare măsură decât cunoaşterea lumii naturale sau decât aceea a revelaţiei, este un dat fundamental de care teoria trebuie să ţină seama adaptându-i-se.

Poziţia lui Whichcote pare să submineze distincţia calvinistă şi luterană între cele două împărăţii în care trăim. Pentru acesta, nu există un sens clar în care noi să putem spune că partea noastră

7. „Lungimea sabiei, puterea plămânilor şi mulţimea vocilor sunt false unităţi de măsură pentru adevăr", spune Whichcote (Patrides, nr. 500, p. 331), amintindu-le cititorilor săi de strigătele mulţimii care cerea crucificarea lui Hristos. Cu toate acestea, el este încredinţat că elementele esenţiale ale adevărului revelat „sunt inteligibile, indiferent de capactăţile de care dispune fiecare" (Patrides, p. 81).

interioară trebuie guvernată de Dumnezeu, iar cea exterioară de magistrat. „Cea mai bună eliberare de guvernare se obţine prin autoguvernare; de aici trebuie să începem." (Patrides, nr. 659, p. 332) Această guvernare interioară, care este şi morală, şi religie, trebuie să conducă la o acţiune virtuoasă, altfel ea nu înseamnă nimic. Supunerea faţă de legile magistratului este cu totul altceva. Cele spuse de Whichcote implică o distincţie, de un tip neconturat în prealabil, între morală şi lege.

2. John Smith - perfecţiune, iubire şi lege

John Smith (1618-1652) împărtăşeşte multe dintre opiniile lui Whichcote. El este de acord că morala nu priveşte doar respectul legii în acţiunea exterioară (*Select Discourses*, pp. 318, 357), ci şi starea lăuntrică a cuiva, că raiul şi iadul sunt stări sufleteşti (pp. 329-330, 340), că sfinţirea şi justificarea trebuie să meargă mână în mână (pp. 325-329), că legile moralei nu se nasc din voinţa arbitrară a lui Dumnezeu (pp. 366, 382, 396) şi că participăm la gândirea divină (pp. 127-128, 380, 410). În multe privinţe, el este mai explicit decât Whichcote; în unele, are păreri uşor diferite. Merită să urmărim ceea ce spune în două dintre acestea: autoperfecţionarea şi relaţia dintre iubire şi lege.

Smith ia oarecum *ad litteram* sfatul dat de Hristos în Matei, 5, 48: „Fiţi, dar, voi desăvârşiţi, precum Tatăl vostru Cel ceresc este". Viaţa nu ar merita să fie trăită, susţine el, dacă ar ţine doar de plăcerea lumească. Pentru noi, esenţa vieţii este aceea de „a trăi viaţa lui Dumnezeu" şi astfel, „într-un mod cumpătat", să devenim asemenea lui. Trebuie să facem acest lucru alăturând lui Dumnezeu cele mai înalte puteri ale sufletului, „într-o unitate de sentimente, voinţă şi finalitate" (p. 407). Nu devenim asemenea lui Dumnezeu acumulând o cunoaştere similară celei divine, ci mai degrabă „devenim asemenea lui [...] când un adevărat spirit al sfinţeniei, dreptăţii, umilinţei etc. este prezent în toate acţiunile noastre" (p. 408).

Ceea ce frapează la Smith nu este atât identificarea perfecţiunii cu perfecţiunea morală, cât accentul pus pe voinţă. Smith nu consideră cunoaşterea morală ca fiind dificil de atins. Există noţiuni înnăscute ale adevărurilor divine, printre acestea şi adevărurile morale, care, dacă nu sunt înăbuşite de dorinţe născute în corp, devin imediat clare (p. 13). Chiar şi un om ignorant simte năzuinţa instinctivă de a se uni cu Dumnezeu, ca semn al unei confuze conştientizări a acestor idei (pp. 49-50). Vom şti mai mult doar dacă reuşim să ne comportăm mai

bine. Asta vrea să spună Smith atunci când afirmă că despre Dumnezeu învăţăm mai multe din fapte decât din speculaţii (pp. 2, 4). Adevărul şi bunătatea „se dezvoltă amândouă din acelaşi trunchi şi trăiesc una prin cealaltă". Prin urmare, ceea ce ne împiedică să fim mai buni decât suntem nu este ignoranţa, ci lipsa de efort. „Nu ne lipsesc atât de mult mijloacele de a cunoaşte ceea ce trebuie să facem pe cât ne lipseşte voinţa să facem lucrul pe care poate că îl ştim." (p. 15) Voinţa de a ne perfecţiona nu ne va determina să ne ocupăm de noi înşine într-un mod mai special. Este evident că, deşi trebuie să ne iubim pe noi înşine, trebuie să-i iubim chiar mai mult pe ceilalţi şi pe Dumnezeu (pp. 387-391). Putem să ne transformăm tot mai mult dorinţele pentru a le pune în concordanţă cu această intuiţie (pp. 405-406). Căutarea propriei noastre perfecţiuni este, pentru Smith, un efort de a spori măsura în care acţionăm din iubire faţă de ceilalţi (p. 157). Voinţa trebuie să se bazeze pe raţiune, dar nu există la Smith vreo discuţie cartesiană despre necesitatea unei cunoaşteri metafizice şi fizice înainte de a putea trăi aşa cum se cuvine.

Opoziţia lui Smith faţă de voluntarism şi convingerea că Dumnezeu este în esenţă iubire l-au îndreptat spre un punct de vedere consecvenţialist asupra moralei. Deşi ar fi absurd să ne gândim că Dumnezeu s-ar supune cuiva, el nu este „*ex lex* şi fără nici o lege". Întrucât există o conexiune şi un fel de comunicare între Dumnezeu şi om", trebuie să existe şi o lege care să facă legătura între ei[8]. Dumnezeu îşi urmează propria raţiune, privind astfel partea bună a lucrurilor ca un motiv pentru a le înfăptui. Intenţia lui Dumnezeu trebuie să fie aceea de a face ca binele să existe în lume; iar legea naturală, pe care el a înscris-o în sufletele noastre, ne spune să facem acelaşi lucru. Legea naturală nu e decât o „parafrază" a naturii lui Dumnezeu, aşa cum este ea copiată în sufletele noastre. Cum ar putea însemna altceva (pp. 154-156)[9]? Această lege, înscrisă în noi, nu este doar o lege a bunătăţii (p. 316), ci şi una pe care o respectăm fără să fie nevoie de ameninţări. O lege de acel tip pe care Grotius şi Hobbes îl consideră fundamental poate pretinde doar supunere exterioară. Ea nu este ca atare o parte a dezlegării de care beneficiem în urma venirii lui Hristos

8. Smith îl citează pe Cicero, din *De legibus*, ca autoritate în această problemă.
9. Dumnezeu a creat lumea dintr-un prisos de iubire: „Toate lucrările sau producţiile divine care se finalizează într-un lucru fără el nu sunt nimic altceva decât revărsări libere ale iubirii şi bunătăţii sale omnipotente" (*Discourses*, p. 140).

(p. 318). „Nu este nevoie de nici o lege", spune Smith, „pentru a sili un suflet să se comporte în adevăratul spirit al iubirii divine, servindu-i lui Dumnezeu sau supunându-se voinţei sale". Cei care văd bunătatea lui Dumnezeu i se vor supune nu pentru că aşa vrea Dumnezeu, ci datorită perfecţiunii a ceea ce vrea Dumnezeu, adică tocmai datorită binelui ce trebuie înfăptuit sau determinat (pp. 365-366).

În scurta sa expunere pe tema dreptăţii divine, Smith schiţează ceea ce trebuie să fi părut o concluzie extrem de radicală, decurgând din accentul pus pe a face bine. Dreptatea, spune el, este făcută atât pentru a menţine onestitatea, cât şi pentru a înfăptui binele. Menţinerea onestităţii ar putea presupune aplicarea pedepsei, dar niciodată doar de dragul de a pedepsi. Pedeapsa trebuie să-l îndrepte pe răufăcător sau să-i abată pe alţii de la a face răul, altfel ea este nejustificată. Smith ne cere să ne imaginăm un om bun aflat la conducerea unei comunităţi izolate, de o sută de indivizi, dintre care unul se dovedeşte a fi un criminal. Acesta se căieşte şi nu există nici un pericol de a recidiva sau de a da un exemplu rău. Nu este oare evident că, întrucât echitatea i-o cere, conducătorul îl va ierta pe „bietul penitent"? În calitate de conducător, dacă ar fi putut, ar fi salvat victima, deci el trebuie să salveze viaţa criminalului, dacă acest lucru nu are nici o consecinţă negativă. În paragraful următor, Smith subliniază că „dreptatea înseamnă o dreptate a bunătăţii", neintenţionând nimic altceva decât să facă să propăşească scopurile bune (pp. 151-153). Nu se întreabă însă dacă a menţine echitatea şi a face bine merg întotdeauna împreună.

Dacă universul ar fi într-adevăr creat de o divinitate omnipotentă şi iubitoare, am putea să nu ne mai facem griji în legătură cu un eventual conflict între cele două. Accentul pus pe iubire ca motiv real al supunerii faţă de lege iscă totuşi o problemă, iar Smith face câteva observaţii asupra acestui lucru. De ce Dumnezeu a instaurat de la bun început o lege exterioară? Smith este puţin stingherit de această problemă. El o formulează întrebându-se de ce Dumnezeu creează legi pozitive - legi care nu izvorăsc din natura sa eternă, ci din liberul său arbitru. Sfântul Pavel menţionează că aceasta se datorează încălcării lor, spune Smith, adăugând imediat că „el se referă astfel atât la legile *morale*, cât şi la toate celelalte". Prin urmare, întrebarea lui Smith nu priveşte cu adevărat poruncile lui Dumnezeu privind cinstirea sa. Ea priveşte ceea ce el numeşte „promulgarea exterioară" a legii morale sau naturale, care, aşa cum am văzut, este în esenţă o lege interioară, ce nu are nevoie de sancţiuni. De ce o astfel de lege interioară ajunge să fie în felul celor susţinute prin ameninţarea pedepsei?

Răspunsul este că aceste „decrete divine" au fost create pentru a preveni nesupunerea faţă de legea interioară. Nu ni se spune cum anume pot realiza acest lucru legile exterioare. Dar comentariul lui Smith este relevant: „Legea morală a fost transformată într-o chestiune politică prin promulgare exterioară" pentru motivul oferit de Sfântul Pavel în I Timotei, 1, 9. O asemenea lege nu este pentru cel drept, ci pentru cel nedrept (pp. 158-159). Viaţa unui om bun se află sub „dulcea poruncă" a iubirii (pp. 413, 395). Doar ceilalţi – care sunt poate „tipul comun", în mintea lor ideile înnăscute fiind înceţoşate (p. 15) – au nevoie de porunci mai puţin blânde. Se pare că Smith nu s-a întrebat cine va conduce şi cine va fi condus într-o societate cu două categorii atât de diferite de oameni sau dacă cel nedrept poate evita servitutea care se naşte atunci când omul trebuie să se supună din teamă de pedeapsă. Identificarea religiei cu morala îi oferă posibilitatea de a transcende, asemenea lui Whichcote, cele două împărăţii calviniste. Dar gândul că legea este doar pentru cei nedrepţi dezvăluie o tensiune în interiorul concepţiei platonicienilor. Ar putea fi vorba aici de două tipuri de morală: o etică a iubirii, pentru cei puţini, şi una a legii şi obligaţiei pentru cei mulţi.

3. More şi axiomele iubirii

Henry More (1614-1687) a fost singurul membru al grupului lui Whichcote care a publicat, în secolul al XVII-lea, o lucrare sistematică de filosofie morală[10]. *Encheiridion Ethicum*, lucrare publicată în 1666, tradusă în limba engleză în 1690, cu titlul *An Account of Virtue*, este în câteva privinţe eclectică şi puţin excentrică. Cu toate acestea, ea evidenţiază consecinţele pe care le au concepţiile lui Whichcote şi Smith atunci când ele primesc o formă filosofică. More nu se ocupă de toate problemele pe care le pun aceştia – de exemplu, respinge voluntarismul, dar fără să insiste asupra ideii sau să o argumenteze –, *Encheiridion Ethicum* nefiind întotdeauna atât de clară pe cât ne-am dori. Principala sa temă este totuşi destul de evidentă şi în concordanţă cu accentul pus la Cambridge pe iubire şi raţiune, care – luate împreună – reprezintă aspectul central al moralei, dar şi al relaţiei noastre cu Dumnezeu.

„În morală suntem la fel de siguri ca şi în matematică", spune Whichcote (Patrides, nr. 298, p. 330), iar More formulează vreo

10. Tratatul despre morală al lui Cudworth a fost publicat abia în 1731.

douăzeci şi trei de „axiome morale sau noeme" care, spune el într-o frază amintind de Whichcote, sunt „aprobate imediat ce sunt auzite"[11]. Noemele sunt evidente prin sine, servind în gândirea morală aceluiaşi scop ca şi „primele axiome de netăgăduit" în matematică (*Encheiridion*, pp. 27, 20)[12]. More le introduce deoarece acestea vor face morala limpede şi convingătoare chiar şi pentru cei cărora, din nefericire, le lipseşte ceea ce el numeşte „facultatea boniformă", cu a cărei scurtă prezentare îşi deschide tratatul.

Ce reprezintă cu exactitate această facultate rămâne oarecum misterios, chiar şi la sfârşitul cărţii. Putem spune totuşi că este cel puţin o iubire a binelui suprem şi, totodată, o intuiţie a acestuia, că ne determină atât să facem binele, cât şi să ni-l dorim nouă înşine, ne face „să tânjim după Dumnezeu" şi este facultatea supremă în mintea sau sufletul nostru, cea prin care ne asemănăm cu Dumnezeu, „care este bunătatea însăşi" (*Encheiridion*, pp. 6, 106). Deşi o avem cu toţii, unii o neagă, refuzând să admită superioritatea vreunei facultăţi. Noemele morale sunt importante pentru cei care ignoră această superioritate şi acţionează doar bazându-se pe pasiuni puternice (p. 20). Câteodată, asemenea oameni par a forma majoritatea.

Noemele se dovedesc a fi mai mult decât semnale de avertizare pentru cei indiferenţi din punct de vedere moral. Ele sunt, de asemenea, principii raţionale de ordin practic, subiacente fiecărei virtuţi. Avem nevoie de virtuţi, crede More, din cauza pasiunilor. Pasiunile însele sunt o parte a naturii noastre şi, deoarece vin de la Dumnezeu, sunt bune. Ele ne determină să căutăm binele în mod instinctiv, dar, întrucât sunt oarbe şi se concentrează asupra propriului bine al agentului, trebuie să fie controlate de raţiune. De aici se naşte necesitatea noemelor (capitolul I, XII).

Noemele, pe care More le prezintă în capitolul 4, se împart în două grupe. Prima grupă (I-XIII) priveşte binele, în timp ce a doua (XIV-XXIII) priveşte distribuţia lui. Noema I ne spune că binele reprezintă ceea ce este „bine venit, plăcut şi potrivit" oricărei fiinţe vii. Din III şi IV aflăm că unele fiinţe sunt superioare altora şi că binele poate să difere calitativ, cantitativ sau atât cantitativ, cât şi calitativ. Aceste noeme mai subliniază sinceritatea, virtutea prin care sufletul este în

11. Termenul „noemă", spune More, provine din limba greacă, din *nous*, care înseamnă „minte sau intelect".

12. More are câteva idei destul de complicate în legătură cu demonstraţia, expuse în lucrarea sa *Antidote against Atheism*, în Patrides, pp. 214-217.

întregime dedicat urmăririi binelui maxim şi determinat să caute cu cea mai mare râvnă cel mai mare bine. Noema V ne învaţă să alegem binele, preferându-l nu doar pe cel mai mare celui mai mic, ci şi pe cel cu o excelenţă mai mare decât a altuia. Cea de-a şaptea noemă recunoaşte o asimetrie a binelui şi răului: este mai bine să pierzi un bine important decât să suferi un rău asemănător. Noema IX sugerează că uneori putem prefera un bine inferior cu mai mare „pondere şi durată" unuia superior, dar nu atât de întins. Noemele X şi XI ne spun, ţinând cont de probabilităţi, că urmărirea binelui şi evitarea răului nu ar trebui să fie afectate de momentul în care se petrec. Acestea arată cu claritate logica prudenţei, iar noema XII oferă „demonstraţia" acestei virtuţi, precizând că un suflet liniştit, netulburat de pasiuni, judecă mai bine decât unul condus de dorinţe. În sfârşit, noema XIII ne cere să urmărim cel mai mare bine cu cea mai mare râvnă.

Noema XIV, întemeind dreptatea, este versiunea lui More a regulii de aur: dacă vrei ca altcineva să-ţi facă binele, trebuie să-i faci cu acelaşi bine în circumstanţe asemănătoare. În noema XVI suntem învăţaţi să răspundem la bine cu bine, nu cu rău, iar noemele XVII-XIX precizează că este un lucru bun ca oamenii să aibă mijloacele necesare pentru a trăi bine şi cu cât sunt mai mulţi cei care au respectivele mijloace, cu atât mai bine. Mai mult, este mai bine ca o singură persoană să fie împiedicată să trăiască în lux decât să existe mai multe care trăiesc în nevoie. Două noeme privesc supunerea: trebuie să ne supunem autorităţilor pulibce „în lucrurile indiferente" şi să ne supunem mai curând lui Dumnezeu decât omului. În cele din urmă, trebuie să dăm oamenilor ce li se cuvine, fără să le creăm necazuri, dar trebuie să admitem că-şi pot pierde drepturile printr-un comportament greşit.

More nu a simţit nici o tensiune între aceste axiome. El nu caută să le reducă numărul şi, în plus, consideră că, dacă vom fi pe deplin virtuoşi, acest lucru ne va face întru totul fericiţi. Crede sincer că morala ţine în întregime de urmărirea binelui şi că între componentele acestei căutări nu poate exista un conflict sau un dezacord fundamental. Înţelegând motivele acestei opţiuni, vom clarifica şi relaţia sa cu colegii de la Cambridge.

Deşi e fericit să-i urmeze pe Platon şi pe Aristotel, More neagă atât că virtutea este o cale de mijloc, cât şi că tot ceea ce e necesar pentru a ne îndruma către virtute este intuiţia de care dă dovadă omul bun sau înţelept. Argumentele sale împotriva doctrinei căii de mijloc se aseamănă cu cele ale lui Grotius (pp. 146-154). Se va despărţi însă de acesta, insistând că virtutea este o extremă, întrucât a fi virtuos este binele

suprem - „cea mai mare binecuvântare de care se poate bucura omenirea" (pp. 149-150). Explicând ce urmează să înlocuiască intuiţia agentului virtuos, el merge şi mai departe cu separarea de concepţia lui Grotius.

Virtutea, spune el, trebuie să caute şi să aleagă nu calea de mijloc, ci calea dreaptă. Cum poate fi determinată aceasta? Încercând să explice, Aristotel se învârte în cerc. Ne spune să urmăm dreapta raţiune. Dacă întrebăm ce presupune acest lucru, ne spune că el presupune să fim prudenţi, iar această idee, la rândul ei, ne îndeamnă din nou să fim rezonabili. Aristotel eşuează astfel în încercarea sa de a oferi un adevărat îndrumar al acţiunii noastre. „Prin urmare, este necesar [...] mai întâi să cercetăm şi să aflăm care este forma şi etalonul acestei drepte raţiuni." Ce principiu trebuie să folosim (pp. 155-158)? Poate nu surprinzător, principiul se dovedeşte a fi „facultatea boniformă", care acum este pusă pe picior de egalitate cu o iubire intelectuală a oricărui bine. Cum aceasta reprezintă divinul din noi, „i se cuvine ei mai cu seamă să fie regula şi etalonul a tot restul, [...] acest simţ şi acest sentiment întru totul simple şi divine ale „facultăţii boniforme" a sufletului sunt acea normă sau limită prin care raţiunea se examinează şi se aprobă pe sine". Este o idee unică şi simplă, dar „din care provin toate formele şi modurile virtuţii şi ale acţiunii bune", inclusiv dreptatea, temperanţa şi forţa morală (pp. 156-158). Dacă ai o „facultate boniformă" operaţională, nu trebuie să mai apelezi la noeme, care au aceeaşi menire.

More prezintă astfel o etică pe deplin consecvenţialistă. Este dispus să vorbească de legi naturale, chiar conferind drepturilor o notă oarecum specifică lui Grotius (pp. 112-114). Intenţionează însă în mod clar să explice legile din perspectiva tendinţei lor de a determina binele. Raţiunea divină, spune el, ne dictează „asemenea legi care tind, prin propria lor natură, spre fericirea întregii omeniri" (p. 15). Iar noi găsim în regula supremă dedusă din (sau constituită de) „facultatea boniformă" un principiu pe care fiecare îl poate folosi pentru a lua decizii morale. Referindu-se la valoarea celor diferite de virtute, More renunţă la inteligenţa ascuţită şi la memoria bună, considerându-le lipsite de importanţă atâta vreme cât suntem plini de iubirea faţă de aproape şi de bunăvoinţă faţă de omenire. „Căci omul bun şi perfect nu este atât de mult determinat de o listă de precepte nescrise, cât de faptul că trăieşte înlăuntrul lui şi îşi fixează în minte un unic şi sincer sens al lucrurilor." Trebuie să urmărim într-o unitate a sufletului ceea ce este binele maxim. Iar regulile pentru a realiza aceasta sunt suficient de simple pentru ca fiecare să le poată utiliza (pp. 161-164).

Astfel, iubirea este sursa legii. Legea este expresia „facultății boniforme", care este divinul din noi. Trăind în acord cu ea, noi înșine ne apropiem de divinitate. La fel a gândit și Platon atunci când a vorbit despre virtute ca despre un lucru divin și despre „cât de mult ne unește și ne aseamănă ea cu însuși Dumnezeu" (pp. 118-119). Spre deosebire de Cumberland câțiva ani mai târziu, More nu este un reducționist. El se bazează pe intuiția intelectuală a axiomelor evidente prin sine sau pe o facultate care ne oferă aceeași îndrumare, fără însă să le sesizeze în mod explicit, pentru a întemeia propriul consecvențialism, care cuprinde în sine explicația moralei în întregul ei, precum și a fericirii noastre. Axiomele evidente prin sine și o facultate superioară se îmbină pentru a ne învăța iubirea.

4. Cudworth – o metafizică a eticii

Cei care au citit *The True Intellectual System of the Universe* (1678) s-au plâns mereu că argumentele stângace ale lui Cudworth sunt atât de ascunse sub învelișul de citate, încât sunt aproape invizibile. Lucrarea sa postumă *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality* (1731) ne arată că putea scrie cu mai multă concentrare. Pentru a înțelege semnificația ideii sale centrale asupra moralei, trebuie să parcurgem o oarecare parte din substanțiala sa operă metafizică și să ne inspirăm dintr-o publicație postumă, *A Treatise of Free Will* (1838).

Faptul că are aceeași orientare generală ca și Whichcote și Smith reiese în mod clar dintr-o remarcabilă predică pe care, invitat fiind la Camera Comunelor, o rostește în 1647. Calitatea morală a vieții noastre – „fie că voim sau nu [să o trăim] așa cum ar trebui" – contează mai mult decât orice altceva (Patrides, pp. 96-98, 123). Cei care se îndepărtează de iubirea de sine pentru a iubi binele în toate lucrurile, așa cum iubește Dumnezeu, vor descoperi raiul din ei, nemaiavând astfel nevoie de nimic altceva (Patrides, p. 111). Ei se vor conduce după o lege a iubirii care le conservă libertatea atunci când i se supun, întrucât în această supunere, chiar dacă sunt sub „cea mai constrângătoare și mai imperioasă necesitate", nu există „limitare și servitute" (Patrides, p. 99). E o lege care le este aproape (Patrides, pp. 124-125). Diferențele doctrinare nu sunt importante. Singura cale de a afla mai multe despre Dumnezeu este să urmezi porunca de a iubi. Iar principala

noastră sarcină nu este aceea de a ne perfecţiona intelectul, ci voinţa şi inima (Patrides, pp. 98-99, 108-110, 126-127). Calea spre Dumnezeu este propria reformare, care ne poate face „părtaşi la Forma Divină" (Patrides, pp. 101, 116-117). Deşi vor persista, dezacordurile intelectuale nu vor conta dacă „nodul moale şi mătăsos al iubirii" ne va uni pe toţi (Patrides, pp. 119-120).

Asemenea colegilor săi de la Cambridge, Cudworth consideră că, atunci când ne sporim cunoaşterea despre Dumnezeu prin reformarea voinţei, iubirii şi vieţii noastre, ajungem să-i cunoaştem gândirea în mod direct. Intenţia lucrării sale *The True Intellectual System of the Universe* este să formuleze o metafizică care să explice cum este posibil acest lucru. Desigur, mai presus de orice trebuie să evităm pericolul ateismului. Cudworth consideră că forma sa modernă, întruchipată de tipul de materialism propus de Hobbes şi de „epicureici" în general, este cea mai periculoasă dintre toate. De asemenea, se împotriveşte componentei ocazionaliste din cartesianism - ideea că numai Dumnezeu susţine lumea şi activitatea sa aparentă, exercitându-şi puterea în fiecare moment pentru a menţine existenţa şi funcţionarea lucrurilor în conformitate cu planul său. Îi suntem datori lui Descartes, care a clarificat faptul că materia nu poate gândi şi, prin urmare, nu poate face nimic care să dea dovadă de gândire. Cum o parte considerabilă a lumii ni se înfăţişează ca şi cum ar fi fost proiectată de un agent inteligent, înţelegem că în lume trebuie să acţioneze ceva mai mult decât materia. Cu toate acestea, nu suntem obligaţi să spunem că Dumnezeu face totul. Natura nu este divinitatea însăşi, dar există ceea ce Cudworth numeşte „naturi plastice", care afectează lucrurile naturale acţionând fără conştiinţă, dar ca şi cum ar fi înzestrate cu inteligenţă. Acestea sunt în poziţia unor ajutoare ale lui Dumnezeu, îndeplinind sarcina menţinerii ordinii (*System*, pp. 680-681). Reproducerea animalelor şi pregătirea mierii de către albine sunt exemple ale acestui fapt (pp. 155 şi urm.). Naturile plastice acţionează atât în macrocosmos, cât şi în microcosmos, „ceea ce face astfel ca toate lucrurile să conlucreze peste tot şi să cadă de acord într-o unică armonie" (p. 167)[13].

Între principalele puncte de susţinere ale ateismului şi mecanicismului materialist se află şi credinţa că toate ideile noastre provin din

13. Metafora muzicală se repetă frecvent la Cudworth; vezi, de exemplu, Patrides, pp. 118, 124.

experienţă prin intermediul simţurilor[14]. Cudworth oferă câteva argumente împotriva acestui punct de vedere, cu intenţia de a-şi susţine propria teză, conform căreia ideile nu sunt „subordonate lucrurilor" (p. 679). Trebuie să existe o minte care să fie „mai-marele lumii", una care include în sine idei ale esenţelor tuturor lucrurilor, ale legăturilor lor necesare şi ale tuturor adevărurilor imuabile (pp. 736-737). Este vorba, desigur, de mintea lui Dumnezeu, teoria platonizantă a lui Cudworth susţinând că, dacă nu suntem în legătură directă cu ideile lui Dumnezeu, nimeni nu poate gândi sau vorbi astfel încât să fie înţeles de oricine altcineva. Ar fi un pur hazard ca experienţa să determine aceleaşi gânduri sau aceleaşi convingeri la doi oameni oarecare. Însă atunci când toate minţile create contemplă în mintea lui Dumnezeu aceleaşi idei sau adevăruri, „se comportă toate ca şi cum ar asculta una şi aceeaşi voce a înţelepciunii eterne, o voce care nu tace niciodată" (*Morality*, pp. 257-258). Mintea lui Dumnezeu nu poate opera aşa cum spun empiriştii că funcţionează mintea noastră, aceştia înşelându-se de altfel şi asupra modului omenesc de a gândi. Deşi mintea lui Dumnezeu este arhetipală, iar a noastră ectipală, când gândim, împărtăşim gândurile lui Dumnezeu (*System*, pp. 734, 848).

Ce învăţăm atunci despre morală, dacă, trăind în iubire, reuşim să înăbuşim pasiunile şi dorinţele care ne întunecă gândurile şi intervin între mintea noastră şi cea a lui Dumnezeu? O parte importantă a răspunsului – singura formulată pe larg în opera publicată a lui Cudworth – este că în mintea lui Dumnezeu există idei morale aparte,

14. Vezi, de exemplu, *The True Intellectual System of the Universe*, III, II. Lovejoy, 1908, susţine că acesta prezintă principalele idei epistemologice ale sistemului kantian. El observă că *The True Intellectual System of the Universe* a fost publicat în 1733 într-o traducere în limba latină de J.L. Mosheim, care preda la Göttingen, astfel încât Kant s-ar fi putut familiariza cu această lucrare. A existat, în 1773, şi o a doua ediţie a traducerii în limba latină, Warda menţionând un exemplar printre lucrările lui Kant (Warda, 1922, p. 47). Despre faptul că I. Kant nu recunoaşte apriorismul complet dezvoltat de către Cudworth, considerând propria sa concepţie drept revoluţionară, Lovejoy afirmă că ar fi „doar unul din numeroasele exemple care vorbesc de uimitoarea sa ignoranţă sau de neatenţia manifestată în privinţa descoperirilor filosofice şi a tendinţelor epocii sale" (p. 271). Lovejoy nu ia în discuţie teoriile referitoare la morală ale platonicienilor. Pentru o discuţie mai completă despre Kant şi platonicieni, vezi Cassirer, 1953.

care îl îndrumă în activitatea sa creatoare şi care ar trebui să ne ghideze şi pe noi[15]. Prin urmare, voluntarismul este fals.

Cudworth este dispus să accepte omnipotenţa lui Dumnezeu, dar neagă ceea ce-i reproşează lui Descartes, şi anume că ea singură îndreptăţeşte voluntarismul. A spune că Dumnezeu poate face doar ceea ce nu este contradictoriu nu înseamnă a-i limita puterea. Înţelepciunea divină este o componentă a divinităţii în aceeaşi măsură ca şi voinţa sa, astfel încât, chiar dacă cea din urmă este limitată de prima, nu putem totuşi spune că Dumnezeu e controlat de ceva exterior lui (*System*, pp. 646-647; *Morality*, I, III, 7, pp. 34-35). Pentru o pledoarie şi mai convingătoare, Cudworth aduce în atenţie câteva consideraţii despre esenţe şi concepte. Ca şi Suarez, el susţine că esenţele sunt imuabile. Cineva poate schimba numele pe care altcineva l-a ataşat unei esenţe, dar această modificare nu va afecta esenţa ca atare. Esenţele sunt cele care fac lucrurile să fie ceea ce sunt, iar cum esenţele nu pot fi concepute ca schimbătoare, înseamnă că nici chiar Dumnezeu nu le poate schimba. Astfel că Dumnezeu nu poate ca, doar prin voinţă, să transforme ceva bun în esenţă în ceva care nu este bun în esenţă. Dumnezeu poate face fie ca un lucru să existe, fie ca el să nu existe. Dar dacă acel lucru este bun prin natura sa, atunci, creându-l, Dumnezeu va crea în mod necesar un lucru bun. Aşa cum Dumnezeu nu poate face un triunghi fără a-l înzestra cu triunghiularitate, el nu poate nici crea ceva bun fără a-l înzestra cu esenţa binelui. Prin urmare, conchide Cudworth, voinţa singură nu poate fi ceea ce face ca lucrurile bune să fie bune (*Morality*, I, II, 1-3, pp. 13-20).

În capitolul XLVI din *Leviathan*, Hobbes se foloseşte de propriile teorii ale limbajului şi cunoaşterii pentru a ataca tipul de teorie a semnificaţiei la care apelează Cudworth în acest caz. Printre defectele pe care Hobbes le găseşte în această concepţie de sorginte antică se numără şi implicaţiile ei în privinţa moralei. Aceasta permite adepţilor săi să „facă din propriul plac o regulă pentru bine şi rău" – un adevărat dezastru din perspectiva lui Hobbes (*Leviathan*, XLVI, 11). Cudworth cunoştea părerea lui Hobbes şi înţelesese ameninţarea pe care aceasta o reprezenta pentru platonismul său[16]. Avertizează, în treacăt, asupra

15. Nu am avut posibilitatea să consult manuscrisele lui Cudworth, care ar amplifica, probabil, în mod considerabil înţelegerea noastră asupra gândirii sale.
16. Cudworth dedică o mare parte din *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality* unei expuneri a teoriei sale neoplatoniciene asupra gândirii şi semnificaţiei, ca şi atacurilor la adresa empirismului.

posibilităţii ca acei termeni morali să fie „simple nume fără semnificaţie, nume pentru nimic altceva decât pentru ceea ce este *voit* şi *poruncit*" (*Morality*, I, II, 1, p. 14). Nu oferă totuşi nici un argument direct împotriva pericolului. Merită să vedem de ce.

Cudworth atrage atenţia că Hobbes şi Descartes nu consideră că termenii morali ar fi lipsiţi de sens. Asemenea ateilor care neagă existenţa lui Dumnezeu, aceştia au folosit termenii morali ca şi cum ar fi fost plini de înţeles. Dar atunci, conform teoriei lui Cudworth, ei trebuie să fi avut idei în minte. Iar dacă ar fi gândit clar, ar fi avut în minte ceea ce se află şi în mintea lui Dumnezeu. Ar fi văzut că ideea lui Dumnezeu despre „a fi poruncit" nu e totuna cu ideea sa de „a fi bun". Desigur, acesta nu este un argument care să dovedească faptul că ele sunt diferite, dar, în situaţia în care Cudworth are dreptate în privinţa propriei sale teorii a semnificaţiei, atunci aceasta pare a fi singura cale de a-i face pe oponenţii săi să-şi înţeleagă greşeala. Iar dacă are dreptate când afirmă că singurul mod de a ajunge să cunoaştem mintea divină este acela de a ne supune poruncilor sale dintr-un spirit al iubirii, atunci acuzaţia pe care o aduce ateilor şi adepţilor lui Hobbes că nu sunt spirite iubitoare nu este una gratuită. Se explică astfel de ce aceştia greşesc în ce priveşte vocabularul moralei.

Împotriva materialismului, Cudworth construieşte o teorie a naturilor plastice, bazată pe concepţia că dovezile existenţei unui proiect al lumii naturale nu ar fi putut apărea doar pornind de la materie şi pe respingerea ocazionalismului. Prin apărarea ireductibilităţii conceptelor morale, el urmăreşte înfrângerea voluntarismului, fie el hobbesian sau cartesian. Pentru aceasta, se îndreaptă spre argumente despre esenţe şi sensuri, destul de generale şi fără o legătură precisă cu morala ca atare. Ceilalţi colegi de la Cambridge nu foloseau astfel de argumente, dar Cudworth nu era întru totul mulţumit – şi pe bună dreptate – de perspectiva ce reieşea din respingerile voluntarismului elaborate de Smith şi More. Poziţia acestora, prezentă implicit şi la Whichcote, poate fi formulată simplu: chiar ideea de Dumnezeu este ideea unei fiinţe perfecte. Până şi ateii trebuiau să admită măcar atâta lucru[17]. Rezultă că Dumnezeu e bun în totalitate. Deci nu poate face nimic rău, trebuind întotdeauna să acţioneze în vederea binelui. Cum Dumnezeu este bun prin propria sa natură, nu este limitat în acţiunile sale de nimic exterior. Este clar însă că stăpânirea sa nu este arbitrară. Pentru a conchide asupra poziţiei lui Cudworth, aşa cum am arătat în cazul lui

17. *Cf.* More, *Antidote against Atheism*, Patrides, pp. 217 şi urm.

More şi în cel al lui Cumberland de mai târziu, voi spune că este vorba de un proto-utilitarism etic, o concepţie consecvenţialistă care ne învaţă că Dumnezeu iubeşte în mod necesar binele în general şi acţionează pentru a-l impune cât mai mult, noi trebuind să procedăm în acelaşi mod. John Smith formulează o consecinţă suplimentară, cum observam anterior. Pedeapsa nu poate fi retributivă[18]. Ea trebuie să fie un mijloc de descurajare sau de îndreptare. Cudworth ridică o obiecţie la această concluzie, una la care nu ne-am fi aşteptat.

Cu toţii împărtăşim, spune el, sentimentul că pedeapsa retributivă este „un lucru care există cu adevărat în natură". Într-adevăr, pedepsele civile se referă parţial la viitor, prevenind sau descurajând unele crime, dar „nu este adevărat că acesta este sensul lor deplin"; ele dau „satisfacţie naturii noastre drepte în calitate de fiinţe raţionale". Acest lucru este cu mult mai evident în cazul pedepsei divine, probabil şi în lumea aceasta, dar mult mai sigur în lumea de dincolo.

> Iar faptul că aceste pedepse din iad, după moarte, vor privi doar viitorul, fără a fi gândite altfel decât ca tratament şi leac care să ajute la vindecarea şi refacerea sufletelor pedepsite ale celor decedaţi, [...] nu e nici potrivit Scripturii, nici raţional. (*A Treatise of Free Will*, pp. 3-4)

Consecvenţialismul trebuie respins pentru că ne obligă să ajungem la concluzia - cu totul inacceptabilă - că Dumnezeu nu poate realiza o justiţie retributivă care să fie în acord cu raţiunea. Dar dacă nu putem accepta consecvenţialismul, atunci argumentul bazat pe bunătatea lui Dumnezeu nu oferă o raţiune suficientă pentru respingerea voluntarismului. Cudworth pare să creadă că preocupările sale morale îl obligă să discute despre sens şi metafizică[19].

La un moment dat, în *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, Cudworth afirmă că natura morală a lui Dumnezeu este „bunătatea esenţială" a acestuia (p. 37). În alt loc însă, el distinge între „bunătate, bunăvoinţă şi morală" (p. 177) şi, de câte ori vorbeşte de naturile binelui şi răului, insistă pe naturile eterne şi imuabile ale dreptăţii şi nedreptăţii. E ca şi cum ar fi vrut să-i atribuie lui Dumnezeu două atribute morale, bunătatea şi dreptatea, dar ezită încă. Există o posibilă explicaţie pentru această ezitare, importantă poate şi pentru

18. Conform căreia fiecare trebuie să primească ceea ce i se cuvine (n.t.).
19. În capitolele XV şi XVIII discut alte răspunsuri la problema legată de respingerea voluntarismului care apare în urma refuzului de a accepta o etică în întregime consecvenţialistă.

înțelegerea curioasei naturi incomplete a tratatului său despre morală curioasă din pricina credinței sale că morala este cu mult mai importantă decât doctrinele metafizice, cu care se ocupă pe larg în *The True Intellectual System of the Universe*.

În condițiile în care Cudworth recunoaște că Dumnezeu are două atribute morale, el trebuie să explice care este ordinea lor. Concepția sa asupra pedepsei eterne ne sugerează că este convins de faptul că răsplata divină nu face binele în felul în care îl face bunătatea. De aici apare un posibil conflict între dreptate și iubire[20]. Dar acest conflict este inadmisibil nu doar din punct de vedere teoretic în universul armonios al lui Cudworth. Problema are încărcătură politică. Puritanii au evidențiat, în Vechiul Testament, o divinitate a dreptății și răzbunării. Dacă ar considera dreptatea ca prioritară în natura morală a lui Dumnezeu, Cudworth ar părea că trece de partea acestora. Insistând însă pe prioritatea iubirii, cum și face în general, se confruntă cu serioase dificultăți în a explica pedeapsa eternă. Tăcerea i s-a părut poate cea mai potrivită cale de scăpare.

5. Platonismul de la Cambridge și liberul arbitru

Obiecția pe care Cudworth o aduce perspectivei consecvențialiste dezvoltate de Smith pe tema pedepsei apare ca un comentariu trecător în discuția asupra liberului arbitru. Întrucât pentru gânditorii de la Cambridge relația noastră cu Dumnezeu este atât de importantă, complexitatea aspectelor problemei liberului arbitru nu poate fi evitată. Cum oare putem explica statutul nostru de agenți autentici – nici simpli transmițători mecanici ai activității divine, nici sclavi destinați să se supună poruncilor divine, cărora altfel ne-am opune – câtă vreme recunoaștem supremația lui Dumnezeu și dependența noastră totală față de el? Whichcote nu a realizat o abordare filosofică extinsă a liberului arbitru. Observațiile lui Smith asupra acestei probleme sunt mai interesante prin atitudinea pe care o dezvăluie decât prin lumina filosofică pe care o revarsă asupra ei. Doar More și Cudworth s-au confruntat cu aspectele sale mai dificile. Deși opera lui Cudworth nu a fost publicată până în secolul al XIX-lea, o putem totuși folosi pentru a descoperi dificultățile identificate de cea mai pătrunzătoare minte

20. Cudworth, fiind un gânditor protestant, ar fi respins viziunea potrivit căreia sufletul s-ar putea îndrepta în Purgatoriu.

filosofică din grupul de la Cambridge, dificultăţi care provin din efortul de a împăca dorinţa omului de a se asemăna cu Dumnezeu, asupra căreia au insistat cu toţii, cu acea supunere cuvenită lui, pe care nici unul nu a vrut să o nege.

Ca întotdeauna în această perioadă, problema liberului arbitru al omului conduce inevitabil la întrebarea despre ceea ce este liberul arbitru al lui Dumnezeu sau, poate, despre ceea ce nu este acesta. Libertatea noastră ne face asemănători lui Dumnezeu sau diferiţi de acesta? Smith leagă libertatea de raţiune. Îl consideră liber pe Dumnezeu nu pentru că acţionează dintr-o „voinţă absolută", procedând într-un mod arbitrar, ci pentru că Dumnezeu doreşte întotdeauna ce e mai bine, în acord cu propria sa natură, aşa cum îi este aceasta înfăţişată prin propria înţelegere. La fel stau lucrurile şi în cazul nostru. Libertatea înseamnă raţiune: „Libera alegere şi mulţumirea care o însoţeşte, iată ce ne propune propria noastră înţelegere ca fiind cel mai indicat". A fi liber înseamnă a acţiona în mod voluntar. Înseamnă să facem ceea ce credem că este cel mai bine, nu numai în general, ci şi în situaţii particulare. Când nu ştim clar ce este mai bine, ezităm, prinşi într-un fel de indiferenţă, şi suntem nesiguri de ceea ce trebuie să facem. Dumnezeu nu se găseşte niciodată în această situaţie nefericită. Prin urmare, indiferenţa noastră este o imperfecţiune. Perfecţiunea libertăţii echivalează cu acţiunea conformă binelui universal, văzut cu claritate într-un caz particular. Ea înseamnă a acţiona întru totul în acord cu ordinea divină a bunătăţii din univers (*Discourses*, pp. 133-134).

De ce s-a întâmplat să gândim vreodată altfel? Smith îi învinuieşte pe evrei[21]. Noţiunea lor de dreptate juridică, înlocuită acum de dreptatea lăuntrică învăţată din Evanghelii, i-a obligat să creadă într-un liber arbitru atât de perfect, încât ar putea îndeplini sau s-ar putea reţine de la orice acţiune prin propria sa putere. Pentru aceştia, legea era numai „obiectul" asupra căruia trebuia să se exercite această putere. Supunerea a devenit un merit absolut, iar lui Dumnezeu nu i s-a mai cerut decât indicarea voinţei sale prin lege şi nimic altceva (p. 290). Smith îl numeşte pe Maimonide martor al acelei credinţe a evreilor conform căreia capacitatea omului de a rămâne cu totul indiferent în faţa binelui sau a răului şi de a alege pe oricare din ele se arată doar după săvârşirea păcatului originar (pp. 292-294). Astfel, căderea adamică a pricinuit „înălţarea acestui liber arbitru asemenea unui gigant

21. Poate că aprecierea lui Nietzsche pentru genealogiile autorilor englezi ar fi crescut dacă acesta ar fi cunoscut teoria lui Smith.

cu ajutorul căruia [oamenii] sunt capabili să reziste în faţa cerului însuşi" şi să trăiască fără să aibă nevoie de graţia divină (p. 296). De îndată ce înţelegem că Dumnezeu nu trebuie slujit pentru răsplată, ci din iubire, vom realiza de ce nu avem nevoie şi nu trebuie să pretindem un liber arbitru ca acesta (*cf.* p. 303).

More nu a găsit lucrurile la fel de simple. Dacă există oameni care, prin natura lor, acţionează întotdeauna în vederea binelui maxim, aceştia sunt cu adevărat binecuvântaţi. Dar ei reprezintă o mică minoritate. More e preocupat de ceilalţi, care trebuie să facă eforturi pentru a fi buni. Există oare în cazul lor liberul arbitru care să justifice o răsplată atunci când aleg corect? Primul răspuns al lui More este că acţiunea bazată pe liberul arbitru este doar un anumit fel de acţiune spontană sau voluntară. Acţionăm în mod voluntar când facem ceea ce noi înşine considerăm a fi cel mai bine. Dimpotrivă, acţionăm conform liberului arbitru când putem fie să acţionăm, fie să ne reţinem de la aceasta, deşi ştim ce e cel mai bine. Doar vreo forţă exterioară sau propria noastră ignoranţă poate face acţiunea involuntară. Este însă mai puţin clar ce anume ne poate lipsi, potrivit lui More, de liber arbitru. Problema sa apare din faptul că susţine despre un om cu adevărat onest că nu poate în realitate decide să facă ceva josnic şi vicios (*Encheiridion*, pp. 176-177). Prin urmare, abţinându-se, s-ar părea că omul onest acţionează în mod voluntar, dar nu liber. Deşi More consideră „această putere de a nu acţiona când vine vorba despre lucruri josnice" ca fiind o perfecţiune, defineşte în cele din urmă liberul arbitru doar ca o „putere de a te abţine de la rău" (pp. 179-180). Sfântul Augustin, urmat apoi de Luther, afirmase că, din momentul căderii din rai, suntem liberi doar să alegem ceea ce e păcătos. Dimpotrivă, More menţionează mai încurajator că suntem liberi doar să rezistăm răului, în situaţia în care caracterul nostru este suficient de slab încât săvârşirea răului să fie o opţiune.

Nici chiar această libertate asimetrică nu-l mulţumeşte pe More. Una dintre obiecţiile împotriva acceptării ei provine din teoria conform căreia voinţa urmează cu necesitate ceea ce consideră a fi cel mai mare bine[22]. Desigur, aceasta este concepţia sa de bază, iar More înţelege că ea implică faptul că păcatul izvorăşte din ignoranţă. Păcatul devine

22. Cealaltă obiecţie este provocată de preştiinţa divină. More respinge problema, afirmând în esenţă, asemenea lui Augustin, că omnipotenţa îi permite lui Dumnezeu să prevadă chiar şi acţiunile libere (*Encheiridion Ethicum*, pp. 181-183).

astfel involuntar. Dar este el oare involuntar? Nu suntem toţi capabili să cunoaştem binele? Pe neaşteptate, More începe să aibă îndoieli în această privinţă: „Majoritatea oamenilor", spune el, „se înţeleg prea puţin pe ei înşişi [şi] nu vor putea să descopere niciodată care este binele ultim" (pp. 184-185). Dacă aceasta este propria lor vină, atunci sunt vinovaţi că au ales să nu-şi dezvolte potenţialul lăuntric în urmărirea binelui. Dar capacitatea de a învăţa ce e bine este ea însăşi un dar, pentru care nimeni nu ar putea să pretindă că ar avea vreun merit. De asemenea, a nu o avea nu e o vină morală, chiar dacă absenţa ei ar face ca nici unul dintre noi să nu poată fi virtuos. „Dar, dacă unii sunt lipsiţi cu totul de această aptitudine naturală", mărturiseşte fără speranţă Smith, „este pentru mine o întrebare atât de grea şi de încurcată, încât e preferabil să renunţ cu totul la a o mai aborda decât să mă amestec în asemenea mistere ale providenţei" (p. 186).

Preocuparea lui More izvorăşte din poziţia adoptată de Smith. Cei care sunt atât de profund îndemnaţi de iubire încât nu au nevoie de nici o lege sunt şi cei care nu pot sfârşi prin a acţiona în mod josnic. Pentru aceştia, tipul de liber arbitru afirmat de evrei nu este de nici un folos sau, mai degrabă, aşa cum vede More lucrurile, n-ar trebui să spunem că au liber arbitru. Dar More e mai puţin dispus decât Smith să-i considere pe aceşti puţini binecuvântaţi ca fiind merituoşi. Nu sunt ei oare într-atât de legaţi de ordinea divină a bunătăţii încât să nu aibă o adevărată facultate activă care să le aparţină? Doar cel imperfect are nevoie de libertate, ca să poată fi învinuit şi, poate, ţinut sub control prin legi şi sancţiuni? More întrevede problema, dar nu-i găseşte soluţia.

Cudworth este de părere că are nevoie de o formă puternică de liber arbitru pentru ca „justiţia retributivă divină, împărţind recompense şi pedepse", să poată avea o sferă legitimă (*A Treatise of Free Will*, p. 78). Un singur fel de libertate nu ridică probleme. Putem alege între lucruri care nu diferă deloc în bunătate sau răutate, ca atunci când, oferindu-ni-se bani, alegem o monedă mai degrabă decât alta. Dumnezeu deţine şi el această putere. Deşi acţionează întotdeauna cum e mai bine, multe dintre cele aparţinând lumii îi sunt indiferente – de exemplu, dacă numărul stelelor este par sau impar sau care este data exactă a Judecăţii de Apoi (pp. 14-17, 52-54). Dar libertatea indiferenţei de acest tip nu aduce nici laudă, nici mustrare. Putem fi învinuiţi doar dacă alegem ceea ce vedem cu claritate că este cea mai rea alternativă. Şi tocmai în aceasta constă problema (p. 19).

„Psihologia comună" este în încurcătură, fie că determină voinţa să urmeze întotdeauna aprecierea puterii de înţelegere a ceea ce e bine

sau rău (caz în care voinţa este determinată în mod necesar, nu liberă), fie că permite voinţei să stabilească anumite obiecte de care să se ocupe înţelegerea, dar atunci voinţa trebuie să acţioneze orbeşte, libertatea echivalând cu „simpla iraţionalitate şi cu nebunia însăşi, acestea determinând [...] toate acţiunile umane". O voinţă oarbă, independentă de cunoaştere, face virtutea şi viciul la fel de imposibile ca lauda şi mustrarea (p. 23). La ce tip de psihologie ar trebui să apelăm pentru a permite libertatea şi a evita punerea săvârşirii oricărui rău moral pe seama lui Dumnezeu, ca unic agent (p. 32)?

Deşi nu este cu totul clar, răspunsul lui Cudworth este sugestiv. Împărţirea sufletului în facultatea voinţei şi cea a înţelegerii este o greşeală. Cel care cunoaşte şi alege este individul ca întreg (pp. 23-25). Sufletul are numeroase puteri sau niveluri de activitate. Natura sa plastică, sursă a funcţiilor elementare ale vieţii sale, nu se află deloc sub controlul acestuia. Dorinţele nu sunt sub controlul nostru direct; conştiinţa îşi exercită funcţiile fie că o vrem, fie că nu, alăturându-se uneori voinţei în controlul dorinţelor (pp. 30-31). Nici unul dintre acestea nu este principiul conducător, după cum nu este nici înţelegerea singură. Pentru principiul conducător din noi, puterea asupra noastră înşine, Cudworth foloseşte termenul stoic *hegemonikon*. Este, spune el, „sufletul în măsura în care se înţelege pe sine, cu toate grijile şi interesele, abilităţile şi capacităţile, ţinându-se, ca să spunem aşa, în propria mână, [...] întors mai mult sau mai puţin spre sine în apreciere şi deliberare". Poate să fie la fel de bine o degradare sau o perfecţionare de sine. Oricum ar fi, prin el ne facem ceea ce suntem (pp. 36-37).

Cum operează acest *hegemonikon* reflexiv? El procedează în lumea caracteristică a umanului aşa cum naturile plastice operează în lumea pur materială. Serveşte ca o sursă a ordinii, sub stăpânirea lui Dumnezeu, dar acţionând independent de acesta. Nu ne face indiferenţi la ceea ce ne apare ca bine sau rău, dar ne permite totuşi ca, înainte de a acţiona, să le evaluăm cu atenţie. Prin urmare, pripeala este sursa celor vrednice de dojană. Întotdeauna ne putem suspenda alegerea şi putem judeca încă o dată[23]. Admiţând că avem această putere asupra noastră, acceptăm

23. Astfel, concepţia lui Locke despre liberul arbitru din a doua ediţie a lucrării sale *Essay concerning Human Understanding* este uluitor de asemănătoare celei a lui Cudworth, ca în cazul insistenţei lui Locke de a vorbi de puteri ale sufletului, şi nu de facultăţi separate. Manuscrisele lui Cudworth i-au fost accesibile lui Locke prin fiica acestuia, Damaris Masham, în a cărei casă a trăit Locke. Nu ştiu însă dacă există dovezi ale influenţei lui Cudworth asupra lui Locke în aceste probleme.

şi faptul că nu suntem întotdeauna determinaţi de „cauze necesare anterioare" (p. 38). Astfel, în războiul dintre conştiinţă şi pasiuni, înţelegerea nu determină agentul să urmeze în mod inevitabil o direcţie sau alta: „Aceasta depinde în întregime de *hegemonikon*-ul sufletului sau puterea asupra lui însuşi, exercitată cu mai multă sau mai puţină forţă şi vigoare în încercarea de a rezista acestor afecţiuni întunecate. [...] Nu e o singură bătălie [...], ci de obicei un război îndelungat sau continuu". Dumnezeu ne laudă sau ne mustră, în funcţie de felul cum se termină bătălia (pp. 42-43).

Cudworth argumentează că a dispune de o putere conducătoare de acest tip este un atribut necesar unor fiinţe complexe ca noi. În lipsa acesteia, diferitele noastre aspecte nu ar funcţiona laolaltă pentru a face posibilă acţiunea semnificativă. O dată ce a ales să ne creeze, Dumnezeu a trebuit să ne facă liberi, trebuind deci să ne înzestreze cu capacitatea de a face erori şi de a păcătui. Astfel, nu există nici o derogare de la puterea divină în faptul că Dumnezeu a creat şi alte fiinţe care acţionează prin ele însele, nici măcar în faptul că le-a înzestrat cu o libertate pe care el însuşi nu o deţine – aceea de a alege un bine cunoscut drept inferior. Fecunditatea lui Dumnezeu este de aşa natură, încât el creează toate felurile posibile de fiinţe, chiar şi pe acelea care acţionează prin ele însele. Din toate acestea, el creează un întreg armonios, fără a interveni însă în mod constant în lumea al cărei creator este (pp. 77-78).

În această situaţie, ce ne determină să folosim sau nu puterea pe care o avem asupra noastră? Cum anume decide reflexiv *hegemonikon*-ul dacă să ne urmăm conştiinţa sau pasiunile? Pe ce principii se bazează atunci când decide să accepte sau să respingă îndemnurile de a acţiona care i se propun? Alegerea liberă, insistă Cudworth, nu este acelaşi lucru cu determinarea impusă de bine şi nici cu determinarea prin hazard sau pura contingenţă. Nu contribuim la propria condamnare prin „aruncarea unui zar" (p. 84). Cudworth păstrează însă tăcerea asupra detaliilor privind alternativa la aceste concepţii pe care le respinge şi nu spune nimic despre cum trebuie înţeles modul de a acţiona prin sine al acelei puteri active.

CAPITOLUL XI

Căi spre Dumnezeu – II. Spinoza şi Malebranche

Herbert de Cherbury şi platonicienii de la Cambridge susţineau că morala presupune, înainte de toate, căutarea perfecţiunii, dar înţelegeau diferit dificultăţile acestei căutări. Herbert credea că, pentru a spori perfecţiunea, trebuie să îmbunătăţim cunoaşterea morală. Platonicienii considerau că fermitatea insuficientă, şi nu ignoranţa este obstacolul împotriva virtuţii. Pentru aceştia, ca să putem rezista ispitei şi să trăim aşa cum ştim cu toţii că ar trebui, este necesar să ne întărim voinţa. Descartes considera, de asemenea, că întărirea voinţei este calea ce trebuie urmată pentru obţinerea virtuţii. Dar şi-a prezentat punctul de vedere drept o morală de rangul al doilea, un expedient necesar, deoarece acţiunea este inevitabilă chiar dacă nu ştim că acţionăm corect. Dacă am putea culege acum roadele arborelui cunoaşterii, voinţa îndrumată de percepţiile clare şi distincte va alege în mod necesar – şi fără efort – modul corect de acţiune.

Considerând cu optimism că cercetarea ştiinţifică ne va putea oferi cândva destul adevăr pentru a ne conduce acţiunea cu certitudine, Descartes şi-a putut concepe morala ca pe o măsură provizorie. Benedict Spinoza (1632-1677) şi Nicholas Malebranche (1638-1715) nu-i împărtăşeau însă optimismul. Acceptând că perfecţiunea este scopul nostru, aceştia susţineau că am putea-o atinge numai dacă ar fi posibil să cunoaştem tot ceea ce cunoaşte Dumnezeu, lucru care însă nu este cu putinţă. Mai mult, amândoi au respins, deşi din motive diferite, robusta concepţie cartesiană despre liberul arbitru. De aceea, au trebuit să aducă noi explicaţii asupra modului în care putem obţine o bună îndrumare a vieţilor noastre atunci când nu putem avea întreaga cunoaştere necesară.

Atât Spinoza, cât şi Malebranche acceptă forme ale dualismului cartesian, resping empirismul şi susţin că ideile clare şi distincte sunt baza cunoaşterii. Împărtăşesc, fiecare în felul său, convingerea cartesiană că ordinea divină a universului este adecvată acţiunii umane. Aceasta îi determină să fie de acord cu Descartes şi asupra faptului că nu poate exista nici un conflict fundamental între căutarea binelui propriu şi acţiunea în vederea binelui tuturor. Astfel, modul în care aceştia înţeleg dificultăţile pe care le comportă morala este cu totul diferit de perspectiva lui Grotius. Spre deosebire de Descartes şi de adepţii lui Grotius, ei concep relaţia noastră cu Dumnezeu ca fiind o parte inevitabilă a vieţii morale.

Spinoza, crescut ca evreu, a fost excomunicat. Malebranche, preot catolic, a scris cărţi care au fost trecute printre textele interzise. Deşi punctele lor de vedere aduceau grave atingeri dogmelor curente, ambii erau profund religioşi. Creştinismul conţine adevărul, susţinea fiecare, dar Biblia ne învaţă acest adevăr prin intermediul unor povestiri antropomorfice, care încearcă să îl facă mai accesibil oamenilor simpli. Numai raţiunea poate scoate la iveală adevărul incontestabil din aceste povestiri. Cât din Biblie şi din teologie supravieţuieşte rescrierii? Asupra acestui aspect aveau opinii diferite, dar erau de acord că doar versiunea pur raţională a adevărului ar putea furniza o bază solidă pentru virtute, fericire şi pace socială. Ca şi platonicienii de la Cambridge, ei credeau că toate acestea ar putea fi atinse numai prin găsirea drumului către Dumnezeu.

1. Spinoza şi etica într-o lume fără scopuri

Universul, susţine Spinoza, este un întreg determinat, în care fiecare eveniment şi acţiune sunt rezultatul necesar al stărilor care le-au precedat[1]. Nimic nu poate fi altceva decât ceea ce este; nimic nu se poate întâmpla sau nu poate fi făcut altfel decât în modul în care s-a întâmplat sau a fost făcut. Astfel, viitorul este un rezultat pe deplin necesar şi determinat al stării prezente a universului, aşa cum prezentul

1. Pentru o prezentare completă a eticii spinoziste, vezi Curley, 1988, şi Garrett, „Spinoza's Ethical Theory", în Garrett, 1996, pp. 267-314 (vezi, de asemenea, B. Spinoza, *Etica*, trad. rom. de Al. Posescu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, precum şi B. Spinoza, *Tratat teologico-politic*, trad. rom. de I. Firu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1960 - n.t.).

este un rezultat al trecutului. Metafizica lui Spinoza exclude orice voinţă liberă de tip cartesian, atât în ceea ce-l priveşte pe Dumnezeu, cât şi pe oameni.

Deşi nu este mai puţin determinist decât Hobbes, Spinoza nu este totuşi, asemenea acestuia, un atomist materialist. Spiritul – substanţa sub atributul gândirii – şi materia – substanţa sub atributul întinderii – sunt pentru Spinoza proprietăţi reale şi ultime ale substanţei, orice lucru posedându-le, în egală măsură, pe amândouă. Pietrele şi animalele gândesc, pe când Dumnezeu este întins, exact cum sunt şi oamenii. În plus, nu există o pluralitate ultimă a substanţelor, ci numai o singură substanţă, care este infinită. Totuşi, sub cele două atribute pe care ştim că le are substanţa, aceasta se autodiferenţiază în moduri finite. Substanţa întinsă este în mişcare, dar nu una uniformă. Ceea ce noi numim corpuri sunt regiuni ale întinderii aflate împreună într-o legătură mai strânsă, în mişcare şi în repaus, decât regiunile din jur, menţinând aceste legături cu mai multă sau mai puţină trăinicie. În plus, corpurile astfel constituite gândesc, fiind corespondentele unor grupuri relativ coezive de idei. Când mănunchiuri de astfel de entităţi întinse şi gânditoare provoacă împreună altceva, le considerăm ca fiind un singur lucru (*Etica*, II, D 7, p. 49).

Spinoza numeşte substanţa unică ce constituie universul atât „Natură", cât şi „Dumnezeu". Astfel, ca întindere, Dumnezeu este tot spaţiul şi ceea ce îl umple. Ca gândire, Dumnezeu este cunoaşterea infinită a universului sesizat în toată complexitatea şi necesitatea sa şi incluzând, într-un mod adecvat, chiar şi gândurile incomplete şi fragmentare care constituie minţile noastre. Pe lângă faptul că este infinit, Dumnezeul lui Spinoza este şi etern, este cauza tuturor lucrurilor şi cunoaşte toate lucrurile. Este activ şi generează toate esenţele, ca şi toată existenţa (I, P 25, p. 30). La fel au afirmat şi voluntariştii, dar poziţia lui Spinoza nu este chiar identică. El susţine că, deoarece Dumnezeu este controlat sau mişcat numai de el însuşi şi niciodată de nimic din afara lui, el este – în singurul sens posibil al acestui termen – liber. Dar, deoarece este determinat în activitatea sa atât de creare a esenţelor, cât şi a existenţelor, „Dumnezeu nu acţionează cu libertate de voinţă" (I, P 32, C 1, p. 35). Universul rezultă din natura lui Dumnezeu cu aceeaşi necesitate cu care teoremele geometriei rezultă din axiomele lor. Tocmai pentru a exemplifica acest lucru, Spinoza îşi prezintă sistemul în manieră geometrică.

În mod clar, Dumnezeul lui Spinoza nu este conceput în modul tradiţional în care evreii sau creştinii şi-au gândit Dumnezeul lor. Cea

mai izbitoare diferenţă este aceea că, în concepţia lui Spinoza, Dumnezeu nu acţionează în vederea vreunui scop. Spinoza nu spune pur şi simplu, aşa cum o făcea Descartes, că nu putem cunoaşte intenţiile lui Dumnezeu, ci pretinde mai degrabă că lumea, care este Dumnezeu sau Natura, îl exprimă cu totul pe Dumnezeu şi, concomitent, este lipsită în sine de valoare sau intenţie. Cu toate că este un întreg unificat logic, este la fel de lipsită de direcţie şi sens ca şi vârtejul epicureic al atomilor. Lumea, aşa cum este dată de Dumnezeu, nu conţine nimic din prejudecăţile noastre „despre *bine* şi despre *rău*, despre *merit* şi despre *păcat*, despre *laudă* şi despre *ocară*, despre *ordine* şi despre *dezordine*, despre *frumuseţe* şi despre *urâţenie*" (I, Adaos, p. 41). Pufendorf explică atributele normative fundamentale ca fiind impuse iniţial, printr-un act liber al voinţei divine, unui univers fizic determinat cauzal. Spinoza consideră că asemenea proprietăţi rezultă în mod necesar din ceea ce nu este divin în noi, fiind incomplet, indistinct şi finit. Conceptele noastre evaluative se datorează ignoranţei, confuziei şi dorinţei.

Natura entităţilor relativ diferenţiate (modurile), pe care le percepem drept lucruri sau suflete separate, furnizează explicaţia fundamentală pentru conceptele utilizate în evaluare. Esenţa fiecărei asemenea entităţi, susţine Spinoza, este efortul acesteia de a se păstra în forma ei de existenţă distinctă. Năzuinţa spre autoconservare, pe care Spinoza o numeşte *conatus*, este prezentă în toate lucrurile, fie ele mai complexe sau mai puţin complexe (III, P 7, P 8, p. 111). Dacă vom considera *conatus*-ul numai ca pe o năzuinţă spirituală, îl numim „voinţă"; dacă îl privim, mai adecvat, ca pe o năzuinţă comună, atât trupească cât şi spirituală, el reprezintă pofta. Nu trebuie să fim conştienţi de năzuinţele noastre, dar, atunci când suntem, le numim „dorinţe" (III, P 9, N, p. 112). Dorinţele ne determină să avem scopuri, de care suntem de asemenea conştienţi, iar acestea colorează toată gândirea noastră.

Deoarece suntem conştienţi de dorinţele noastre şi nu ştim ce cauze le determină, ajungem să credem că avem liber arbitru şi, prin urmare, putem merita laude sau ocară. De asemenea, dorinţele noastre ne determină să gândim orice lucru din perspectiva scopurilor pe care ni le induc. Dacă presupunem că ceva este util, îl numim bun şi, de câte ori găsim în natură ceva să ne fie folositor, ne închipuim că cineva trebuie să-l fi creat în mod liber pentru noi. Aceasta ne determină să credem despre cauza tuturor lucrurilor că ar avea scopuri şi că binele nostru este unul dintre ele. Apoi, când multele rele provocate de natură ne chinuie, încercăm să explicăm de aici încolo răul prin presupunerea că scopurile lui Dumnezeu trebuie să ne fie ascunse. Spinoza îi ironizează pe cei care

presupun că Dumnezeu trebuie să-şi fi planificat să-l ucidă pe unul căruia i-a căzut în cap o bucată de ţiglă de pe acoperiş, deoarece aceştia cred că nu există nici o altă modalitate de a explica accidentul, şi, în general, consideră că încercarea de a raţionaliza răul este încă un simptom al faptului că orice efort de a-l vedea pe Dumnezeu-sau-Natura (*Deus sive Natura*) în termeni care să fie semnificativi pentru noi apare din dorinţa stârnită de eroare (I, Adaos, pp. 42-44).

Din fericire pentru noi, crede Spinoza, nu toate erorile noastre trebuie să fie dăunătoare. Este adevărat că binele şi răul nu sunt nimic în lucrurile însele, dar nu putem să nu privim lumea din perspectiva a ceea ce ne ajută sau ne împiedică autoconservarea. Şi, cu toate că numai Dumnezeu ştie pe deplin ce ar putea să ne ocrotească, noi putem contura ceea ce Spinoza numea o idee despre om, idee care ne poate servi ca model pentru a ne ghida eforturile. Modelul va prezenta caracteristicile umane cele mai favorabile autoconservării noastre. Chiar capacitatea noastră de a ne imagina un astfel de model se datorează unuia dintre modurile noastre imperfecte de a gândi, cel care ne determină să ne imaginăm ideea de perfecţiune. Ajungem la ideea de perfecţiune formându-ne idei indistincte ale unor clase de lucruri vag asemănătoare. Privind totul din perspectiva scopurilor noastre, ne imaginăm că unele componente ale clasei sunt mai potrivite pentru acestea decât altele, deci mai bune. Le numim ca atare perfecte şi le acuzăm de imperfecţiune pe cele cărora le lipsesc unele dintre caracteristicile lor. Dacă ne imaginăm că fiinţele umane constituie o asemenea clasă, putem spune că membrii ei au un grad mai mare sau mai mic de perfecţiune, în funcţie de cât de mult se apropie de model (IV, prefaţă, p. 175).

În loc să folosească termenul „bun" pentru a se referi la ceea ce doar ne imaginăm că este util, Spinoza spune că îl va folosi pentru a desemna „ceea ce ştim în mod cert că este un mijloc de a ne apropia tot mai mult de modelul naturii omeneşti pe care ni l-am propus" (IV, prefaţă, p. 175; D 1, p. 176). Deşi modelul trebuie să fie obţinut dintr-o cunoaştere parţială şi incompletă, năzuinţa constantă către acesta, ca un scop ferm, ne-ar putea da mari speranţe de reuşită în privinţa unui trai bun. Desigur, nu putem adopta modelul printr-un act al voinţei. Dorinţa noastră de autoconservare ne va determina să-l adoptăm numai atunci când suntem convinşi că, procedând astfel, ne procurăm cel mai bun ajutor în vederea continuării existenţei noastre particulare. Lucrarea de etică a lui Spinoza reprezintă strădania sa de a demonstra că modelul va fi un astfel de ajutor.

O concepţie îmbunătăţită despre bunătate şi perfecţiune va fi folositoare în aceeaşi măsură tuturor oamenilor, căci toţi năzuiesc în mod egal spre autoconservare. Concepţia noastră despre lege are o origine diferită şi o funcţie diferită. Ea ia naştere nu pentru că toţi suntem, în aceeaşi măsură, finiţi, ci pentru că unii dintre noi înţeleg mai mult decât alţii. Majoritatea oamenilor nu pot înţelege că Dumnezeu nu acţionează conform unor intenţii şi că toate evenimentele sunt determinate. De aceea, ei îl consideră pe Dumnezeu un legiuitor asemănător cu un monarh lumesc, care stabileşte dispoziţii şi hotărâri ce trebuie susţinute prin ameninţarea cu pedepsirea celor care nu s-ar supune (*Tratat teologico-politic*, IV, pp. 72-76). Singurul adevăr care stă la baza acestei scheme imaginare este că unele acţiuni ne aduc, inevitabil, un bine, iar altele un rău. Dacă nu vedem această necesitate, s-ar putea să interpretăm legătura ca pe o relaţie contingentă între o poruncă şi o sancţiune. Când Dumnezeu i-a spus lui Adam că, dacă va mânca mărul, va muri neapărat, Adam ar fi putut înţelege – în mod corect – că moartea a fost o consecinţă necesară logic a faptului că l-a mâncat. Din nefericire, el a înţeles greşit : a crezut că Dumnezeu i-a poruncit să nu mănânce şi că îl va pedepsi cu moartea dacă o face. Aceeaşi neînţelegere este implicată în credinţa că un set de porunci constituie esenţa Decalogului. De fapt, el conţine adevăruri care nu pot fi respinse fără a implica o contradicţie. Neînţelegând aceasta, Moise şi alţi legiuitori l-au tratat ca pe un set de porunci susţinute prin ameninţări[2]. „Pe lângă aceasta, legile dumnezeieşti, după cum am arătat, par în faţa noastră porunci şi aşezăminte, câtă vreme nu cunoaştem cauza lor", spune Spinoza (*Tratat teologico-politic*, XVI, n. 1, p. 242), şi, în esenţă, acelaşi lucru este adevărat în privinţa legilor de care se ocupă politica.

Din punctul lui de vedere, există două tipuri de legi. Unul este o regulă în conformitate cu care acţionează toate lucrurile ce prezintă o natură comună, o regulă ce decurge logic din natura lor. Celălalt tip provine din voinţa umană. Voinţele individuale, ale căror acţiuni sunt ele însele determinate, sunt părţi ale naturii şi pot astfel participa la explicarea evenimentelor. Prin urmare, voinţele pot cauza legi, înţelese ca porunci lumeşti faţă de care oamenii se pot supune sau nu, deoarece ele nu presupun nimic altceva decât capacităţi obişnuite. Pe bună dreptate, ar trebui să limităm termenul la acest înţeles şi să definim legea ca „felul de viaţă pe care omul îl prescrie pentru el însuşi sau

2. *Tratat teologico-politic*, trad. cit., pp. 72-76 ; vezi şi *Works*, scrisoarea 19 către Blijenbergh, p. 356.

pentru alţii în vederea unui scop". Legile politicienilor se circumscriu acestei definiţii. Ceea ce le face importante este ignoranţa mulţimii de oameni obişnuiţi, despre care Spinoza nu are o părere prea bună: „Numai puţini înţeleg bine adevăratul scop al legilor. [...] De cele mai multe ori oamenii aproape că nu sunt în stare să-l priceapă" (*Tratat teologico-politic*, IV, p. 68). Pentru majoritatea oamenilor, acţiunile de ajutorare trebuie să fie impuse prin legi ce pretind supunere prin ameninţarea cu pedeapsa sau prin acordarea unor recompense.

Asemenea reprezentanţilor teoriei dreptului natural, Spinoza leagă necesitatea de lege şi de obligaţie, dar, spre deosebire de aceştia, el consideră că însăşi ideea conform căreia există ceva pe care *trebuie* să-l facem este eronată. Spinoza susţine că, dacă am avea o cunoaştere clară şi distinctă a acţiunilor despre care credem acum că trebuie să le înfăptuim, n-am mai folosi deloc acest concept. A te pronunţa astfel este ca şi când ai spune că aceia care au cunoştinţe clare şi distincte nu au obligaţii. Cu o asemenea cunoaştere, spune el, ceea ce am considerat la început drept legi „încetează îndată de a mai fi porunci şi le îmbrăţişăm ca pe nişte adevăruri veşnice, şi nu ca pe nişte legi, adică supunerea se preface îndată în iubire, care izvorăşte din cunoaşterea adevărată tot atât de necesar cum izvorăşte lumina din soare" (*Tratat teologico-politic*, XVI, n. 1, p. 242). Chiar dacă nu citează din I Timotei, 1, 9, Spinoza crede, asemenea platonicienilor de la Cambridge, că aceia care nu înţeleg destul vor fi precum sclavii, supunându-se de teama pedepselor. Cei ce vor înţelege mai mult vor acţiona din iubire, astfel încât, oricărei legi i se vor supune, va fi legea pe care şi-au dat-o ei înşişi prin înţelegerea necesităţii care determină toate lucrurile (*Tratat teologico-politic*, IV, pp. 70-72). Aşa cum vom vedea, aceştia sunt liberi chiar împlinind voinţa lui Dumnezeu, deoarece voinţa lui a devenit propria lor voinţă. Cei care adoptă modelul lui Spinoza vor năzui neîncetat spre o sporire a cunoaşterii. În măsura în care reuşesc, îşi sporesc şi măsura în care se guvernează pe ei înşişi, acţionând conform propriei lor cunoaşteri clare, şi nu în urma poruncilor altora.

2. Înţelepciunea şi viaţa bună

Spinoza înlocuieşte voinţa cartesiană, care îi permite agentului să rămână constant în hotărâre pentru a-şi manifesta libertatea sa unică, cu un model al persoanei înţelepte, pe care intenţionează să-l explice într-un asemenea mod încât cititorii se vor găsi în situaţia de a-şi dori

să-l imite. Ce este deci înţelepciunea? Înseamnă ea oare, pentru Spinoza, cunoaşterea intuitivă a lui Dumnezeu-sau-Natura[3]? Această cunoaştere intuitivă presupune o cunoaştere care depăşeşte întru totul experienţa senzorială. De asemenea, cunoaşterea intuitivă depăşeşte deducţia atentă, bazată pe un set de premise. A fi înzestrat cu o cunoaştere intuitivă înseamnă a vedea, într-o imagine mentală unică, legătura necesară dintre un număr oarecare de propoziţii. Deţinem o asemenea cunoaştere a legăturii dintre propoziţii atunci când mânuim cu pricepere o simplă demonstraţie matematică şi, tocmai pentru că stăpânim astfel de demonstraţii, am putut începe să căutăm acest tip de cunoaştere pentru toate lucrurile (*Etica*, I, Adaos, p. 43). Dumnezeu poate vedea intuitiv toate legăturile care unesc tot ce există în întreg universul. Pentru noi, o intuiţie atât de completă este imposibilă, dar ne putem apropia de ea în măsura în care ajungem să vedem din ce în ce mai mult evenimentele şi lucrurile drept legate în mod necesar de cele care le precedă, precum şi de cele care le succedă. Cu cât înţelegem mai complet necesitatea şi cu cât mai clar şi mai distinct vedem cât de legaţi suntem de ea, cu atât suntem mai înţelepţi.

Fiecare creştere în direcţia perfecţiunii este o sporire atât a bucuriei, cât şi a virtuţii noastre. Cele două merg mână în mână sau, mai exact, nu pot fi cu adevărat separate. Beatitudinea, afirmă Spinoza, „nu este decât mulţumirea de sine, care se naşte din cunoaşterea intuitivă a lui Dumnezeu. Iar a desăvârşi intelectul nu este nimic altceva decât a-l cunoaşte pe Dumnezeu, atributele lui şi acţiunile care rezultă din necesitatea naturii sale" (IV, Adaos, IV, pp. 235-236). Iar dacă înţelepciunea ne oferă ceea ce ne dorim pentru noi înşine, tot ea ne aduce şi virtutea: „Binele cel mai mare al sufletului este cunoaşterea lui Dumnezeu, iar virtutea cea mai mare a sufletului este să-l cunoască pe Dumnezeu" (IV, P 28, p. 195). În vreme ce Descartes considera fericirea şi virtutea ca fiind distincte, deşi legate, Spinoza le înţelege ca fiind constituite de aceeaşi stare sufletească. „Fericirea nu este răsplata virtuţii", afirmă el, „ci însăşi virtutea; şi nu ne bucurăm de ea pentru că ne înfrânăm poftele senzuale, ci, dimpotrivă, pentru că ne bucurăm de ea ne putem înfrâna poftele senzuale" (V, P 42, p. 276).

În teoria lui Spinoza, fericirea şi virtutea sunt puse în legătură cu ajutorul concepţiilor sale despre activitate şi putere. O entitate este activă, susţine el, în măsura în care comportamentul său poate fi înţeles prin el însuşi, fără referire la fiinţe din afara ei. Când comportamentul

3. Teoria cunoaşterii dezvoltată de Spinoza este expusă în *Etica*, II.

corpului meu se datorează faptului că tu ai acţionat asupra mea, eu sunt pasiv ; în măsura în care se explică prin dorinţele şi voinţa mea, sunt activ. Dacă acele gânduri care provoacă dorinţele şi deciziile mele pot fi înţelese doar ca nişte credinţe convenţionale, acceptate pe baza autorităţii, eu sunt relativ pasiv ; dacă gândesc şi acţionez aşa cum o fac deoarece, după reflecţie, am ajuns la concluzii clare şi distincte, sunt mult mai activ. Doar Dumnezeu-sau-Natura este întru totul activ, din moment ce doar el se poate explica pe de-a-ntregul prin sine însuşi.

Cum lucrurile năzuiesc în mod necesar să se conserve pe sine, dispariţia sau moartea lor trebuie explicată prin ceva care le este exterior. Astfel, pasivitatea este o lipsă a puterii, iar activitatea este putere. Sporirea claritătii şi distincţiei ideilor ce constituie fiinţele umane în calitatea lor de fiinţe gânditoare reprezintă aspectul în planul conştiinţei a ceea ce înseamnă sporirea sănătăţii şi a forţei cu referire la partea corporală. Ambele fac ca acţiunile indivizilor să poată fi explicate în mai mare măsură prin ele însele. Din moment ce ambele măsoară gradul în care indivizii sunt capabili să ajungă la ceea ce năzuiesc mai mult – să continue să existe –, fiecare creştere a puterii sau a activităţii este o creştere a bucuriei.

Virtutea, afirmă Spinoza, folosindu-se de originea latină a termenului, „este însăşi puterea omului, care se defineşte [...] numai prin năzuinţa omului de a persista în existenţa sa" (IV, P 20, p. 191). Acţionăm din virtute în măsura în care suntem determinaţi să acţionăm de înţelegerea adecvată a propriilor noastre persoane şi a situaţiei noastre. Viaţa virtuoasă este astfel viaţa raţiunii şi, cum raţiunea nu urmăreşte nimic altceva decât să se dezvolte, Spinoza conchide că „nimic nu ştim sigur că e bun sau rău decât ceea ce ne duce cu adevărat la cunoaştere sau ceea ce ne poate împiedica să cunoaştem" (IV, P 27, p. 195).

În măsura în care suntem activi, preocuparea noastră esenţială de a ne autoconserva ne determină să urmărim întotdeauna propriul nostru câştig (IV, P 24, p. 193). Acest lucru ne face să părem la fel de egoişti pe cât au socotit cititorii lui Hobbes că ar fi pretins acesta. Marea diferenţă dintre cele două poziţii se sprijină pe menţiunea lui Spinoza că „binele suprem al celor care practică virtutea este [...] un bine comun tuturor oamenilor şi de care se pot bucura toţi oamenii deopotrivă" (IV, P 36, p. 202). Cunoaşterea lui Dumnezeu este binele suprem, fără ca ea să se diminueze prin distribuire : când cineva deţine această cunoaştere, nu înseamnă că partea altuia s-ar fi împuţinat. Nu este nevoie să concurăm pentru adevăratul bine. Nu am fi ajuns la conflicte dacă am fi înţeles cu toţii acest lucru.

Părerea lui Spinoza despre drepturi este conformă cu cele expuse până acum. În afara societăţii, drepturile sunt egale cu puterile, toate fiinţele având dreptul la tot ceea ce puterea lor le permite să aibă (*Tratat teologico-politic*, XVI, pp. 231-233). În mod logic, acest lucru duce la conflict. Dar, dacă toţi am înţelege unde se găseşte adevăratul nostru bine, am putea deţine şi exercita cu toţii dreptul nostru natural „fără nici un neajuns pentru altul" (*Etica*, IV, P 36, S 2, p. 205). Doar ignoranţa, eroarea şi pasiunile ce rezultă din ele ne conduc la tipul de conflict pe care adepţii lui Grotius îl considerau normal.

Spinoza defineşte morala ca fiind „dorinţa de a face bine, care se naşte din faptul că trăim conduşi de raţiune", iar ideile sale fundamentale cu privire la morală sunt toate orientate ca atare (*Etica*, IV, P 36, S 1, p. 204). Este folositor să ne sporim sensibilitatea şi sănătatea corporală în măsura în care ele sporesc capacitatea sufletului (IV, P 38, P 39, pp. 207-208). Când puterea corpului a sporit, atât sufletul, cât şi corpul sunt într-o stare de bucurie. Bucuria este astfel un bine, iar tristeţea, opusul ei, este rea. Plăcerea care se iveşte când o parte a corpului este afectată mai mult decât altele într-un mod favorabil poate fi bună sau rea. Ne poate distrage de la căutarea cunoaşterii, dar poate pur şi simplu să reflecte îngrijirea adecvată pe care o acordăm corpurilor noastre. Înţeleptul se va bucura cu moderaţie de mâncare şi băutură, „muzică, jocuri şi exerciţii gimnastice, teatre şi altele de felul acesta". Multe sentimente pot fi bune până la un punct, după care pot fi însă excesive. Înţeleptul se va feri de melancolie şi va evita ura şi sentimentele înrudite cu aceasta, cum ar fi invidia, batjocura, mânia şi răzbunarea. Mila este rea în sine, cum sunt şi umilinţa şi căinţa, pentru că toate sunt forme ale tristeţii şi indică, într-un fel sau altul, propria noastră neputinţă (deci lipsa virtuţii) (IV, P 50, P 53, P 54, pp. 215, 217-218). Prin urmare, înţeleptul, contrar învăţăturii creştine, va evita asemenea sentimente. De asemenea, el va ocoli mândria, deşi oamenii chibzuiţi vor simţi mulţumirea de sine născându-se dintr-o evaluare precisă a propriei puteri (IV, P 52, p. 217).

Etica nu oferă legi sau reguli ale comportamentului – chiar forma lor ne-ar induce în eroare – şi nu ne spune ce acţiuni va săvârşi înţeleptul. Acţiunile în sine nu sunt purtătoarele fundamentale ale predicatelor morale. Considerate ca atare, ele sunt doar mişcări fizice, cu rezultate fizice. Ceea ce le conferă semnificaţia morală este situaţia agentului care le cauzează: „La toate acţiunile la care suntem determinaţi de un afect care este o pasiune [adică una care se naşte dintr-o cunoaştere inadecvată], putem fi determinaţi şi de raţiune, fără acel

afect". Indiferent dacă o acţiune de vreun fel oarecare este bună sau rea, acest lucru nu depinde de ea însăşi sau de consecinţele sale, ci de ceea ce o provoacă în interiorul agentului (IV, P 59, S, pp. 223-224).

Ceea ce Spinoza oferă în locul regulilor acţiunii este o prezentare a modului în care înţeleptul va fi afectat de gândurile asupra lucrurilor bune şi rele. De exemplu, oamenii înţelepţi nu vor fi interesaţi de momentul în care li se va întâmpla un bine sau un rău şi vor prefera întotdeauna un bine mai mare unuia mai mic şi un rău mai mic unuia mai mare. Vor urmări binele pentru că este bine, şi nu pentru a evita răul (spre deosebire de cei care se supun legilor doar de frica pedepsei). Nu vor ezita să evite pericolul, dar nu vor chibzui asupra morţii. Vor chibzui mai degrabă asupra bunurilor pe care le caută şi, mai presus de toate, bineînţeles, asupra lui Dumnezeu (IV, P 62-67, pp. 225-229).

Pe măsură ce îl cunoaştem tot mai mult pe Dumnezeu, argumentează Spinoza, ne sporim şi libertatea – libertate care vine atunci când nu mai suntem mânaţi de pasiuni, ci acţionăm conform unor raţiuni clar înţelese. Când implică idei confuze, afectele noastre sunt pasiuni. Dacă putem face clară şi distinctă ideea implicată într-o pasiune, atunci le vom transforma pe amândouă. Încetăm să considerăm ideea ca pe ceva ce prezintă o stare de lucruri care ar putea să existe sau nu, care ar putea să ne ajute, să ne dăuneze sau nici una, nici alta. Înţelegându-i necesitatea, vom accepta liniştiţi ceea ce va urma. Pe măsură ce cunoaşterea noastră sporeşte şi viaţa noastră interioară devine din ce în ce mai activă, libertatea noastră creşte şi ea. Spinoza consideră că nici nu este posibil să atingem libertatea deplină, nici nu este uşor să creştem gradul în care ne bucurăm de ea. Dar este singurul lucru ce merită să fie încercat.

3. Societatea lui Spinoza

Etica interimară a lui Descartes deschide calea unui egalitarism fundamental, din moment ce el susţine că suntem înzestraţi cu toţii, în egală măsură, cu liber arbitru şi suntem la fel de capabili să luăm o decizie morală. Spinoza neagă acest lucru, perfecţionismul său intelectual conducându-l, în principiu, la elitism. Din perspectiva sa, sunt doar câţiva oameni înţelepţi care au văzut destul din adevăr pentru a înţelege cel puţin rudimentele din ceea ce Spinoza ştie mult mai bine. Aceştia trebuie să impună o legislaţie pentru mase sau să le spună poveşti simple care să-i determine să acţioneze aşa cum ar trebui. Totuşi, în prezentarea semnificaţiei societăţii umane, Spinoza îşi modifică oarecum elitismul.

Afirmaţia fundamentală este aceea că nici un lucru individual din natură nu este „mai folositor omului decât omul care trăieşte condus de raţiune" (*Etica*, IV, P 35, C 1, p. 201). Tuturor argumentelor lumeşti aduse de adepţii teoriei dreptului natural pentru a arăta de ce avem nevoie de ajutor reciproc, Spinoza le mai adaugă încă unul. Pentru că agenţii virtuoşi îşi găsesc virtutea confirmată văzând că şi alţii iubesc ceea ce iubesc ei, cei călăuziţi de raţiune se pot ajuta unul pe altul în sporirea virtuţii. Astfel, înţeleptul găseşte compania celor virtuoşi ca fiind un bine, iar alegerea vieţii sociale este raţională doar pe acest temei. Mai mult, deşi înţelepţii sunt refractari la ideea de a accepta ajutorul celor ignoranţi, nu pot întotdeauna ocoli nevoia de acesta. Nici un ajutor nu este mai bun decât cel uman, chiar dacă vine de la un ignorant (IV, P 70, S, p. 232). Prin urmare, înţeleptul va alege să trăiască împreună cu cei ignoranţi ca şi cu alţi agenţi înţelepţi. Acest lucru este posibil doar dacă există un guvernământ. Anterior societăţii, ignorantul şi înţeleptul au aceleaşi drepturi naturale. Cum majoritatea oamenilor sunt ignoranţi, drepturile lor, care sunt puterile lor, îi conduc către conflict. De aceea, pentru a forma o societate, toţi în egală măsură trebuie să renunţe la dreptul lor asupra tuturor lucrurilor şi să accepte să fie guvernaţi, în moduri pe care Spinoza le discută pe scurt în *Etica* şi mai pe larg în alte lucrări (IV, P 37, S 2, p. 206)[4]. Înţeleptul va fi mai liber în societate, supus unor legi identice pentru toţi, decât dacă ar trăi izolat (IV, P 73, p. 233). Prin urmare, chiar şi o societate care-i include pe ignoranţi slujeşte virtutea, fiind astfel unul dintre lucrurile pe care le ştim a fi bune.

Pentru adepţii teoriei dreptului natural, societatea este justificată pentru că îndeplineşte dorinţele tuturor. Nu este nevoie ca oamenii să fie virtuoşi pentru a vedea ce valoare are pentru ei ordinea socială în care le este permis să-şi urmărească propriile scopuri, chiar cu preţul unor constrângeri legate de ceea ce ar fi vrut să urmărească sau să realizeze. Pentru Spinoza, societatea şi constrângerile sale sunt justificate doar de dorinţele pe care cei înţelepţi şi virtuoşi le au sau este probabil să le aibă. La prima vedere, concepţia sa pare diferită de cea a lui Grotius, care crede că ne dorim o viaţă socială pentru ea însăşi. Spinoza, asemenea lui Hobbes, pare să trateze societatea ca având doar o valoare instrumentală.

4. Aici Spinoza argumentează că nu e nimic păcătos în starea naturală, dreptatea şi nedreptatea, ca şi meritul şi păcatul, născându-se doar din convenţii social acceptate.

Dar, în una dintre cele mai remarcabile observaţii din toată opera sa, Spinoza arată de ce acest înţeles este o simplificare exagerată :

> Oamenii [...] nu pot dori nimic care să fie mai de preţ pentru menţinerea existenţei lor decât ca toţi să se potrivească, în toate, în aşa fel încât sufletele şi corpurile tuturor să fie ca un singur suflet şi ca un singur corp şi, cu toţii împreună, pe cât este posibil, să se silească să-şi menţină existenţa şi, cu toţii împreună, să caute ceea ce este folositor tuturor (IV, P 18, S, p. 190).

Ego-urile cartesiene, centrate în voinţe libere ireductibil diferite, trebuie să urmărească, printr-o alegere fermă, o comunitate a iubirii. Cele spinoziste sunt profund modificate de sporirea cunoaşterii. *Ego*-ul pe care persoana înţeleaptă urmăreşte să şi-l menţină este radical diferit de cel al persoanei ignorante. La limită, *ego*-urile spinoziste îşi pierd diferenţele. Dorinţa extraordinară a lui Spinoza de a crea o comunitate universală reflectă atât teoria sa că noi toţi suntem de fapt părţi ale unui singur corp şi ale unui singur suflet – ale lui Dumnezeu –, cât şi credinţa sa că adevăratul nostru folos este de găsit numai în virtute şi înţelepciune. Dacă am cunoaşte cu toţii în mod intuitiv ceea ce Spinoza a încercat să ne arate pe calea demonstraţiei, am fi într-adevăr un singur suflet. Calea trasată de Spinoza spre Dumnezeu este o cale spre conştientizarea faptului că suntem cu totul absorbiţi în natură[5]. Dacă, *per impossibile*, am putea obţine pe deplin libertatea omului înţelept, am fi asemenea lui Dumnezeu, necunoscând nici binele, nici răul[6].

Este uşor de înţeles de ce Spinoza şi-a căpătat repede o reputaţie durabilă de ateu antireligios. Deşi scrierile sale erau cunoscute, pentru mai mult de un secol după moartea sa ele au fost citite pentru a fi combătute, iar cei care le foloseau într-un mod mai pozitiv le considerau mai ales ca furnizoare de arme pentru războiul literar clandestin împotriva religiei oficiale[7]. Astăzi, el este admirat şi studiat din plin,

---

5. De la un capăt la celălalt al *Eticii*, Spinoza tratează sufletul unei persoane individuale ca nefiind nimic mai mult decât un ghem de idei asociate cu părţi ale corpului, echivalentul fizic al sufletului individual. El consideră totuşi că s-ar putea să existe ceva asemănător sufletului care să continue să trăiască şi după risipirea tuturor părţilor corpului (adică după moarte). Nu cred că a intenţionat ca, prin acest tip de supravieţuire, să-şi contrazică propriul naturalism, altfel extrem de solid, dar nu-i înţeleg atât de bine doctrina despre nemurire încât să pot fi sigur de acest lucru.
6. „Dacă oamenii s-ar naşte liberi", spune Spinoza, „ei nu şi-ar face nici o idee despre bine şi despre rău, cât timp ar fi liberi" (*Etica*, IV, P 68, p. 230).
7. Vezi Moreau, în Garrett, 1996, în special pp. 408-421.

dar a avut foarte puţină influenţă (sau poate chiar nici una) asupra filosofiei morale ce i-a urmat. Soarta lui Malebranche a fost aproape opusă celei pe care a avut-o Spinoza.

4. Malebranche - problema răului şi voinţele generale ale lui Dumnezeu

Pentru Spinoza, orice impresie că în univers ar exista entităţi cu adevărat separate este o greşeală datorată ignoranţei sau erorii. Indiferent cât de independente par a fi modurile particulare unele faţă de altele, totul este legat printr-o strictă necesitate cu toate celelalte. Prin opoziţie, Malebranche este cel mai mare separator al filosofiei moderne[8]. Pretutindeni unde înţelegem lumea folosindu-ne de două concepte, şi nu de unul, el nu consideră necesar să asigure coeziunea a ceea ce reprezintă conceptele. Acolo unde nu există necesitatea unirii lucrurilor, Malebranche vede contingenţa pură. Numai acţiunea lui Dumnezeu creează regularitate şi legături. Trebuie să înţelegem aceasta, susţine Malebranche, pentru a putea vedea cât de profund şi complet depindem de Dumnezeu.

Teoria cauzalităţii formulată de Malebranche şi numită „ocazionalism" este cea mai cunoscută ilustrare a acestei idei. Negăsind nici o legătură logic necesară între oricare două evenimente şi înţelegând cauzalitatea ca presupunând o legătură necesară între cauză şi efect, Malebranche neagă existenţa oricărei legături cauzale în lumea în care trăim[9]. Numai Dumnezeu face ca un eveniment să-i urmeze altuia, primul nefiind cauza celui din urmă, ci doar ocazia în care Dumnezeu acţionează pentru a prilejui ultimul eveniment (*De la recherche de la vérité*, VI, II, III, p. 450)[10]. În mod similar, lumea nu continuă să

8. Separatismul lui Malebranche îşi are rădăcinile în principiul lui Descartes conform căruia tot ceea ce poate fi conceput separat poate exista separat. Descartes însă nu extrage din acest principiu implicaţiile radicale pe care le deduce Malebranche.

9. De asemenea, Malebranche afirmă că noi nu avem nici o experienţă directă şi nici o idee clară a sufletului sau spiritului (*Traité de morale*, I, V, XVI-XVII) şi nici o experienţă a lui Dumnezeu : „Lucrarea lui Dumnezeu în noi nu are în ea nimic sensibil" (I, V, XVIII ; I, X, VI).

10. Pentru referinţele la *De la recherche de la vérité*, autorul foloseşte ediţia în limba engleză, *The Search after Truth*, 1980, iar referinţele la *Traité de la nature et de la grâce* sunt din *Treatise on Nature and Grace*, 1992 (n.t.).

existe în mod necesar de la un moment la altul. Dumnezeu o recreează în fiecare moment, iar simţurile nu ne dezvăluie o lume a obiectelor materiale. Am putea avea aceleaşi experienţe senzoriale pe care le avem acum chiar dacă o asemenea lume nu ar exista. Numai credinţa în Dumnezeu ne asigură de existenţa obiectelor externe, inclusiv a corpurilor noastre.

Singura legătură într-adevăr necesară pe care Malebranche o acceptă este aceea dintre voinţa lui Dumnezeu ca un anumit lucru să se întâmple şi faptul că acel lucru se întâmplă. Prin urmare, Dumnezeu posedă cu adevărat o putere activă, însă nimic din ce este creat nu are acea putere. Noi nu ne mişcăm corpurile prin decizia de a face ceva. Decizia noastră este doar o ocazie pentru ca Dumnezeu să ne facă trupul să se mişte cum vrem noi. Accentul metafizic pe care îl pune Malebranche pe aceste ramificaţii ale ocazionalismului ilustrează modul în care se foloseşte de filosofie în vederea principalului său scop mărturisit: apărarea creştinismului în versiunea sa romano-catolică (*Traité de la nature et de la grâce*, p. 110; I, I, p. 113). Partea cea mai importantă a proiectului său este să-l „facă pe Dumnezeu iubit omului şi să justifice înţelepciunea conducerii sale" împotriva celor care, în încercarea de a explica puterea lui Dumnezeu, îl categorisesc drept „nedrept, crud şi bizar" (p. 107). Împotriva acestor gânditori, pe care nu-i numeşte, dar care par a fi voluntarişti, Malebranche intenţionează să dezvolte o teodicee, o soluţie la problema răului care să nu apeleze la ignoranţa umană sau la incapacitatea noastră de a-l înţelege pe Dumnezeu. El speră mai degrabă să-l facă pe Dumnezeu şi creaţia lui, inclusiv partea rea a acesteia, inteligibili din punct de vedere moral. Insistenţa asupra faptului că numai Dumnezeu acţionează face ca problema justificării raţionale a căilor sale să fie foarte dificilă pentru om.

Problema are două aspecte. Cu primul s-au confruntat gânditorii din sânul religiei încă de pe timpul Cărţii lui Iov. Soarele răsare la fel, atât pentru omul cinstit, cât şi pentru cel necinstit, grindina distruge recolta omului bun şi „oamenii nu suferă pe măsura vinei lor" (*Entretiens méthaphysiques*, XII, XI, pp. 293-295)[11]. Cum poate o divinitate dreaptă şi omnipotentă să permită aşa ceva? Al doilea aspect al problemei este unul deosebit de acut din pricina ocazionalismului lui Malebranche. Tot ceea ce se întâmplă se datorează voinţei lui Dumnezeu. Prin urmare, cum mai poate exista loc pentru vreo acţiune umană

11. Referinţele se fac la ediţia în limba engleză, *Dialogues on Metaphysics*, 1980 (n.t.).

justificabilă ca răspuns la evenimentele naturale? Legile lui Dumnezeu fac să cadă ţigla de pe acoperiş tocmai atunci când eu trec pe dedesubt; cum de mi se permite să încerc să evit lovitura? Procedând astfel, nu cumva încerc să mă împotrivesc voinţei lui Dumnezeu?

Malebranche îşi propune să rezolve ambele probleme printr-un singur principiu fundamental, care afirmă că Dumnezeu acţionează numai prin legi generale[12]. El vrea ca relaţiile dintre lucrurile create să fie astfel structurate, încât să exprime aceste legi (*Traité de la nature et de la grâce*, I, XIX, pp. 118-119). Nu vrea totuşi ca fiecare consecinţă să izvorască din funcţionarea asociată a celor câteva legi pe care le-a stabilit. El vrea acele legi cauzale care fac ca bucata de ţiglă să cadă de pe acoperişul meu; nu vrea însă nici ca ea să cadă, nici ca eu să stau nemişcat, fără nici o reacţie. În domeniul moralei, voinţele generale ale lui Dumnezeu sunt întotdeauna drepte şi bune. El vrea să fie pedepsiţi cei răi, iar cei merituoşi să fie răsplătiţi. Totuşi nu vrea ca anume Iov să sufere. Iov suferă pentru că, în cazul său, legile generale ale lui Dumnezeu au ca rezultat această consecinţă. Dar o asemenea situaţie particulară nu este niciodată obiectul direct al voinţei lui Dumnezeu[13]. Răul natural şi cel moral pot fi astfel explicate ca simple evenimente particulare, care intervin datorită modului în care se aplică legile generale ale lui Dumnezeu. Astfel, deşi doar Dumnezeu acţionează, se pot produce anumite lucruri rele, iar încercarea umană de a schimba cursul naturii este justificabilă[14].

Pentru ca soluţia sa la problema răului să fie posibilă, Malebranche separă voinţa lui Dumnezeu în două componente. Dumnezeu vrea ca numai cea care deţine cel mai înalt grad de perfecţiune dintre toate lumile posibile să existe. Dacă aceasta ar fi toată voia lui, puterea sa infinită i-ar permite să intervină neîncetat în lume pentru a împiedica

12. Malebranche spune despre aceste legi că ar proveni din „voinţele generale" ale lui Dumnezeu. Pentru originile acestei expresii, vezi introducerea lui Riley la *Treatise on Nature and Grace*, pp. 3-14.

13. Iisus Hristos are totuşi voinţe particulare, astfel încât îi poate salva pe unii, dar nu pe alţii (*Treatise on Nature and Grace*, II, XIV-XVIII, pp. 1430-1434).

14. În ce priveşte miracolele, Malebranche şovăie. Uneori neagă apariţia lor, alteori spune că acestea au loc, însă sunt rezultatul unor legi necunoscute nouă, pentru ca în alte ocazii să accepte faptul că însuşi Dumnezeu poate avea voinţe particulare în anumite circumstanţe extraordinare. Vezi, din nou, introducerea lui Riley la *Treatise on Nature and Grace* şi Riley, 1986, faţă de care mă simt îndatorat.

răul particular să se întâmple. Totuşi, Dumnezeu vrea, de asemenea, să creeze doar cantitatea de perfecţiune care poate rezulta din modul său cel mai simplu de a acţiona (*Traité de la nature et de la grâce*, I, XIII, p. 116). Simplitatea se impune deoarece nu se cuvine ca Dumnezeu să-şi supravegheze propria creaţie la fiecare pas. Acţiunea prin intermediul legilor generale este singura pe măsura demnităţii sale. „Aşa că nu presupuneţi", ne avertizează Malebranche, „că Dumnezeu a vrut în mod absolut să înfăptuiască cea mai bună lucrare posibilă ; a vrut mai degrabă să o înfăptuiască pe cea mai bună în raport cu modalităţile cele mai adecvate lui". Iar metodele cele mai adecvate sunt cele mai simple (*Entretiens méthaphysiques*, IX, X, p. 213)[15].

În secţiunea următoare, voi discuta explicaţia lui Malebranche cu privire la scopul pentru care Dumnezeu a creat lumea. În această problemă, ca şi în cea a explicării răului, este important ca, în voinţa raţională a lui Dumnezeu, principiul simplităţii să treacă înaintea celui al maximizării perfecţiunii (*cf. Traité de la nature et de la grâce*, I, XIV, pp. 116-117 ; *Traité de morale*, I, I, XXI-XXII). Anselm şi Scotus au explicat de ce căderea lui Lucifer implică propria lui vină, invocând o ordonare după rang a principiilor practice. Lucifer nu era obligat să urmărească ceea ce îi părea a fi cel mai mare bine. Stătea în puterea lui să se abţină de la a urmări un bine asupra căruia nu avea nici un titlu de drept, alegând în schimb să acţioneze corect (vezi capitolul II, 3). Luther a afirmat clar că Dumnezeu ne guvernează prin intermediul unor principii independente de ceea ce noi putem considera drept producerea binelui sau evitarea răului, dar nu a făcut, desigur, nici un efort să ne arate că principiile lui Dumnezeu sunt raţionale din perspectivă umană. Malebranche evidenţiază modul dual în care se manifestă voinţa lui Dumnezeu, precum şi influenţa acestui lucru asupra noastră. Într-o măsură mult mai mare decât Suarez, el aduce în discuţia filosofică morală ideea de ierarhizare a principiilor acţiunii. Procedează astfel pentru a arăta că, în ciuda existenţei răului, voinţa lui Dumnezeu ne este inteligibilă din punct de vedere moral. Putem înţelege voinţa lui Dumnezeu pentru că, acordând prioritate simplităţii, Dumnezeu respectă anumite cerinţe raţionale în privinţa cărora putem constata că sunt obligatorii şi pentru noi (*Traité de morale*, I, I, XIV). Acestea sunt exigenţele a ceea ce Malebranche numeşte Ordine.

15. Subiectul este reluat de multe ori. Este o temă centrală în *Traité de la nature et de la grâce* ; vezi şi, de exemplu, *The Search after Truth*, II, I, VII, III, pp. 118-119.

5. Ordine, virtute şi fericire

Cunoaşterea felului în care trebuie să ne îndrumăm acţiunile este dobândită prin accesul nostru direct la gândirea lui Dumnezeu. Legătura pe care sufletul nostru o are cu corpul este una contingentă; doar relaţia sa cu gândirea lui Dumnezeu este esenţială. Fără această relaţie, nu am putea avea idei. Malebranche respinge atât concepţia empiristă conform căreia ne-am deriva ideile din experienţele senzoriale, cât şi teoria ideilor înnăscute[16]. Avem idei pentru că suntem conştienţi de ideile lui Dumnezeu, pe care le percepem aşa cum sunt în mintea sa. Dacă lucrurile nu ar sta astfel, crede Malebranche, nimeni nu ar putea să fie vreodată sigur că are aceeaşi idee ca altcineva. Senzaţiile şi emoţiile mele au un caracter privat, fiind perceptibile numai pentru mine. Gândurile şi adevărurile sunt comune tuturor, acest lucru putând fi explicat doar prin presupunerea că noi toţi le vedem în mintea lui Dumnezeu. Nu le vedem întotdeauna –nici măcar frecvent – în mod clar şi distinct, dar, dacă ne ocupăm de ele, le putem vedea pe unele în acest fel şi atunci ştim că vedem adevărul (*De la recherche de la vérité*, 10).

Între ideile din mintea lui Dumnezeu există două tipuri de relaţii: de mărime şi de perfecţiune. Cele de mărime sunt precis cuantificabile şi stau la baza întregii ştiinţe exacte. Relaţiile de perfecţiune nu sunt cuantificabile, dar sunt structurate într-o ordine precisă. Un om este mai perfect decât un animal, un animal este mai perfect decât o piatră, justiţia este mai perfectă decât bogăţia, existenţa fericită este mai perfectă decât existenţa ca atare sau decât existenţa nefericită. Malebranche se referă la eterna ierarhizare a ideilor ca la Ordine. Dumnezeu acţionează după cele mai simple legi pentru că aşa cere Ordinea (*Traité de la nature et de la grâce*, I, XLIII, p. 129). Noi, fiind chipul lui Dumnezeu, trebuie să ne supunem Ordinii (*Traité de morale*, I, I, VI). Ordinea este baza moralei. Acţiunile impuse de Ordine sunt îndatoririle noastre, astfel încât, atunci când acţionăm dintr-o „iubire prezentă, liberă şi dominantă pentru Ordinea imuabilă", suntem virtuoşi (*Traité de morale*, I, III, XX). Toate celelalte aşa-numite virtuţi sunt simple auxiliare în vederea dobândirii acesteia.

16. Ambele teorii sunt lipsite de pietate. Ineismul, asemenea concepţiei aristotelice după care lucrurile au naturi teleologice, ne-ar face prea independenţi de Dumnezeu. Empirismul presupune că lucrurile simple sau senzaţiile simple au propria lor putere de a crea idei.

Cum Ordinea pe care noi ar trebui s-o iubim este parte a raţiunii neschimbătoare a lui Dumnezeu, virtutea este aceeaşi peste tot. Raţiunea îi poate învăţa pe toţi oamenii aceeaşi morală, cu toate că obiceiurile şi tradiţiile locale pot varia (*Traité de morale*, I, II, VII). Iar raţiunea este atât de puţin în contradicţie cu creştinismul, încât atunci când face din iubirea de Ordine „mama virtuţilor, virtutea universală, virtutea fundamentală", Malebranche crede că a reuşit pur şi simplu să clarifice legea iubirii creştine (I, I, XIX ; I, III, I-II). El interpretează cerinţele acesteia în mod augustinian. Dumnezeu iubeşte toate lucrurile în măsura în care ele merită să fie iubite, aşadar trebuie să procedăm şi noi la fel. Dumnezeu, fiinţa absolut perfectă, trebuie iubit mai presus de orice altceva. Fiind singura noastră sursă autentică de fericire, doar el trebuie iubit cu „iubirea uniunii". Eroarea fundamentală pe care riscăm s-o facem este să credem că fiinţele umane pot fi surse de bine pentru noi. Eroarea este o formă a impietăţii. Dacă îi dăm crezare, vom considera, de asemenea, că depindem mai degrabă de oameni decât de Dumnezeu, iar Malebranche crede că metafizica sa ocazionalistă arată de ce aceasta este o greşeală atât de profundă şi de plină de consecinţe. În realitate, ceilalţi oameni nu ne pot face nici un bine. Binele nostru nu vine decât de la Dumnezeu. De aceea, nu trebuie să căutăm uniunea cu alţi oameni. Prin urmare, iubirea pe care trebuie să o simţim faţă de alţi oameni este numai iubirea bunăvoinţei şi a stimei, cea care ne determină să-i cinstim şi să-i ajutăm pe ceilalţi (I, III). Deşi Malebrache consideră că acest tip de iubire este important, după cum ne indică prezentarea pe care o face îndatoririlor noastre faţă de alţii, mai importantă este iubirea de Dumnezeu (vezi secţiunea 7).

În mare parte, expunerea lui Malebranche despre iubirea Ordinii se referă la căile prin care o putem transforma într-o deprindere dominantă. Ceea ce ne împiedică este mai cu seamă iubirea de sine. Ne dorim şi urmărim în mod inevitabil fericirea proprie mai presus de orice altceva. Fericirea constă în plăcere şi în absenţa durerii. „Plăcerea prezentă este cea care ne face imediat şi formal fericiţi, iar durerea este cea care ne face nefericiţi." (*Traité de morale*, II, IV, VI ; II, XIV, I ; *Traité de la nature et de la grâce*, II, XXX, p. 150) Asemenea lui Dumnezeu, ne iubim pe noi înşine mai mult decât orice altceva, dar iubirea de sine a lui Dumnezeu nu este numai îndreptăţită, pentru că el este absolut perfect, ci este şi guvernată în mod necesar de Ordine. A noastră nu este nici justificată, nici limitată, cu toate că Dumnezeu ne-a dat tuturor, păgâni şi păcătoşi sau creştini virtuoşi, atât iubirea perfecţiunii, cât şi iubirea fericirii (*Traité de morale*, I, III, XIV;

I, IV, VII-VIII, XIV). Iubirea noastră de sine ar fi adecvată dacă s-ar subordona iubirii noastre a Ordinii, dar, „în situaţia în care ne aflăm acum, se întâmplă adesea ca fericirea şi perfecţiunea noastră să fie în dezacord" (II, IV, VIII).

Subiectul conflictului dintre virtute şi fericire este la fel de vechi ca şi filosofia morală, dar Malebranche are asupra acestei chestiuni o părere originală, demnă de luat în seamă. Este un lucru obişnuit ca filosofii să afirme că, deşi virtutea şi fericirea ne pot solicita aparent diferit, în cele din urmă adevărata fericire este constituită sau ne este adusă prin virtute. Convingerea radicală a lui Malebranche este că fericirea nu este deloc esenţa moralei. Virtutea ca iubire a Ordinii nu numai că este distinctă de fericire conceptual. Ea nu este legată cauzal de aceasta, nefiindu-i nici măcar cauză ocazională. Funcţia sa principală este de a direcţiona acţiunea pe căi al căror rezultat este destul de diferit de producerea fericirii.

Poziţia lui Malebranche derivă din concepţia sa despre scopul pentru care Dumnezeu a creat lumea. Dumnezeu, care se iubeşte pe sine însuşi mai presus decât orice altceva (în mod îndreptăţit, pentru că este cel mai demn de iubire), nu are nevoi. Prin urmare, el acţionează numai ca să-şi reveleze propria slavă. Doar el însuşi poate fi o expresie demnă a acestei slave, şi nu o lume finită. Din acest motiv, Malebranche afirmă că „întruparea Cuvântului este primul şi principalul plan divin". Dumnezeu a creat lumea pentru ca aceasta să aibă nevoie de propria lui întrupare în Iisus Hristos şi de prelungirea acesteia în singura Biserică adevărată[17]. Numai întruparea divină poate să facă lumea finită demnă de o iubire infinită, aşa cum este Dumnezeu însuşi. Universul izbăvit, spune Malebranche, valorează mai mult decât „acelaşi univers în starea sa iniţială". Prin urmare, corupţia este o parte necesară a creaţiei, fără de care întruparea şi izbăvirea ar fi fost inutile (*Entretiens méthaphysiques*, IX, V-VI, pp. 203-205 ; *Traité de la nature et de la grâce*, I, I-III).

Astfel, scopul lui Dumnezeu este să creeze lumea care deţine cel mai înalt grad de perfecţiune, pentru că aceasta exprimă în cea mai mare măsură gloria lui în modul în care Ordinea o cere, şi anume în cel mai simplu mod. Dumnezeu ne cere să ne facem pe noi înşine virtuoşi, meritându-ne astfel locul într-o lume a cărei menire este să îl înfăţişeze

17. „Dumnezeu, putând să acţioneze doar în vederea propriei slave şi fiind capabil să o găsească doar în sine însuşi, nu ar fi putut avea nici un alt plan în creaţia lumii decât întemeierea Bisericii sale" (*Traité de la nature et de la grâce*, I, I). Vezi, de asemenea, *Traité de morale*, II, IX, VIII.

pe el. Nu putem ajunge la ceea ce ne dorim cel mai mult – plăcerea durabilă – decât prin unirea cu Dumnezeu. Iar el ne-a arătat care este singura cale de a o obţine. Cerinţele Ordinii trec înaintea oricăror altor scopuri. Menirea lor este să arate cum ar trebui să fie o lume pentru a-şi exprima creatorul în mod adecvat. În măsura în care ne supunem Ordinii devenim asemenea lui Dumnezeu şi avem dreptul la fericire[18]. „Dumnezeu este drept", spune Malebranche. „El recompensează în mod necesar virtutea." (*Traité de morale*, I, I, XIX ; II, XIV, IV; *cf. Traité de la nature et de la grâce*, III, XXVII) Prin urmare, putem spera cu îndreptăţire să ne atingem ţelul doar dacă ajungem să-l meritäm (*Traité de morale*, II, IV, VIII). Singura legătură dintre virtute şi fericire este o legătură morală.

6. Dobândirea meritului

Dobândirea meritului este astfel de o importanţă fundamentală pentru noi. În ce priveşte ceea ce presupune aceasta, Malebranche are o concepţie austeră. Nu este suficient să te supui Ordinii din vanitate sau din ambiţia de a te remarca în faţa compatrioţilor, nici măcar din compasiune firească. Suntem virtuoşi numai atunci când iubim Ordinea pentru că o înţelegem. A iubi Ordinea absolut raţional, aşa cum o iubeşte Dumnezeu, iată singurul principiu al meritului (*Traité de morale*, I, II, I; I, IV, XVI). „Omul este întotdeauna merituos când iubeşte binele adevărat prin raţiune şi [...] nu este deloc merituos când îl iubeşte din instinct." (*Traité de la nature et de la grâce*, III, XXIX, p. 187)

Conştientizarea relaţiilor de mărime dintre ideile lui Dumnezeu ne oferă fundamentul ştiinţelor, aşa cum conştientizarea Ordinii ne oferă cunoaşterea morală elementară. Distingând între adevărurile speculative şi adevărurile practice, Malebranche separă fapta şi valoarea cu aceeaşi precizie cu care Pufendorf a deosebit entităţile fizice de entităţile morale (*Traité de morale*, I, I, VII). Despre entităţile morale, Pufendorf ne spune că au fost impuse de Dumnezeu cu scopul de a îndruma acţiunea liberă a omului. Pentru Malebranche, adevărurile practice despre Ordine au aceeaşi funcţie. Spre deosebire de adevărurile speculative, cele practice ne îndeamnă să acţionăm (*Entretiens*

18. Malebranche mai spune că Dumnezeu ne va iubi în măsura în care, prin virtute, devenim asemenea lui (*Traité de morale*, I, I, XIV).

méthaphysiques, VIII, XIII). De vreme ce a fi îndemnat să acţionezi nu este totuna cu a şti un adevăr, Malebranche se întreabă cum anume sunt legate aceste două lucruri.

Există, spune Malebranche, „doar două principii care determină mişcarea firească a voinţei şi care formează deprinderile: lumina şi sentimentul [*la lumière et le sentiment*]" (*Traité de morale*, I, IV, XVI). În cel mai bun caz, lumina dată de cunoaşterea pe care o avem despre Ordine ne determină ca atare să acţionăm. Cel mai bun exemplu este Adam cel de dinainte de căderea în păcat. Căderea a sporit forţa dorinţelor sale trupeşti în dauna spiritului, astfel încât noi, urmaşii săi, nu suntem atât de uşor de pus în mişcare de cunoaşterea pură a Ordinii (*Entretiens méthaphysiques*, XII, XIV, p. 297 ; *cf.* IV, XVIII, p. 97). Acum putem să cunoaştem Ordinea fără a fi influenţaţi de ea. Sentimentul dobândeşte astfel importanţă în orientarea noastră spre acţiuni morale. El poate fi şi un mod de a conştientiza ceea ce cere Ordinea. Dumnezeu ne învaţă mereu, nu numai prin intelect, ci şi prin plăceri şi suferinţe despre Ordinea pe care o iubeşte (*Traité de morale*, I, V, XIX). Asemenea lui Descartes, Malebranche crede că plăcerile trupeşti şi suferinţele ne arată ce face bine corpului sau ce îi dăunează. Mai sunt şi alte dureri care ne avertizează că încălcăm Ordinea, dar şi plăceri care ne arată, într-un mod obscur, contrariul. Cum ceea ce urmărim întotdeauna cu necesitate este plăcerea, putem fi dirijaţi de aceste sentimente chiar şi atunci când nu suntem îndrumaţi direct de cunoaşterea practică.

Malebranche propune o dublă explicaţie pentru slăbiciunile noastre. Pentru că acum suntem păcătoşi, nu putem contempla cu plăcere Ordinea. „Căci Ordinea, legea divină, este o lege înspăimântătoare, ameninţătoare, necruţătoare. Nimeni nu o poate contempla fără să simtă frică şi groază." (*Traité de morale*, I, V, XXII) Poate chiar şi Adam a avut nevoie de curaj pentru a trăi după legile Ordinii, dar nu l-a avut întotdeauna[19]. În plus, dorinţele ne întunecă imaginea Ordinii. Natura noastră păcătoasă ne face să găsim mai puţină plăcere în respectarea Ordinii decât în satisfacerea dorinţelor noastre şi, prin urmare, ne determină să alegem greşit. Pentru a echilibra efectul combinat al fricii de o supunere dureroasă şi al eşecului nostru de a percepe binele, Malebranche apelează la graţia divină. Prin Hristos, Dumnezeu le permite unor oameni să găsească în contemplarea Ordinii suficientă

19. Vezi F. Alquié, 1974, p. 357.

plăcere pentru a compensa relele de care se tem. Deşi plăcerea ar trebui să fie în general recompensa meritului (*Traité de la nature et de la grâce*, III, XXVII, p. 186), în aceste situaţii plăcerea este anterioară meritului şi îl face posibil. Acţiunea lui Dumnezeu este necesară tocmai pentru a permite ca intuiţia adevărului moral să fie o forţă care să motiveze fiinţele căzute în păcat[20].

Sentimentele au tendinţa de a ne îndruma greşit. Pentru că natura noastră este acum una păcătoasă, nu putem distinge cu uşurinţă între sfaturile pe care ni le sugerează graţia divină şi „inspiraţia secretă a pasiunilor" (*Traité de morale*, I, V, XX). Liberul arbitru ne îngăduie totuşi să ne examinăm cu mare grijă sentimentele, în aşa fel încât acestea să nu ne inducă în eroare. Pentru Malebranche, acţiunea esenţială a liberului arbitru este să suspende alegerea – să ne împiedice să acţionăm. Această exigenţă este asemănătoare celei impuse anterior de către Descartes şi mai târziu de către Locke[21]. Punctul său de vedere diferă însă semnificativ de celelalte două. În cazul celor doi, voinţa este doar capacitatea de a da sau de a refuza încuviinţarea. Malebranche o identifică însă cu iubirea noastră pentru bine în general, iubire care vine de la Dumnezeu şi pe care o împărtăşim cu el (*De la recherche de la vérité*, I, I, II). Aceasta conţine deci o direcţie proprie, inerentă. Înţelegerea poate refuza să-şi dea acordul unor idei care nu sunt în totalitate clare şi distincte, iar voinţa poate să nu consimtă la dorinţele a căror împlinire ne aduce mai puţin bine decât ar putea fi dobândit. Dacă Dumnezeu acţionează doar conform unor voinţe generale, noi avem voinţe particulare. Dorinţa sugerează un obiect sau o acţiune specifice. Atunci când voim, putem fie să le acceptăm, fie să le respingem. A voi înseamnă deci, după cum spune Malebranche, „a accepta un motiv"[22].

---

20. Cum nu suntem virtuoşi când avem nevoie de ele, nu putem merita aceste sentimente ce ne sfătuiesc. De aceea, Malebranche le tratează ca pe un fel de graţie anticipată, o parte din hristologia sa bazându-se pe importanţa acesteia.

21. În Schmitt *et. al.*, 1988, p. 659, Poppi spune că Pomponazzi ar fi considerat că libertatea voinţei vine în mod fundamental din capacitatea sa de a suspenda alegerea, chiar şi atunci când este în joc propriul bine al agentului. Am arătat în capitolul IX, 1, că du Vair menţionează suspendarea voinţei în legătură cu libertatea. Vezi şi capitolul VIII, 2, n. 14.

22. Malebranche, *Réflections sur la prémonition physique*, citat în introducerea lui Riley la *Treatise on Nature and Grace*, p. 59, n. 221.

Cum pentru Malebranche voinţa este doar o iubire generală a binelui, ea trebuie să fie ghidată, indiferent cât de neclar, de către intelect, căci nu poate face niciodată alegeri fără a lua în seamă percepţiile indistincte pe care acesta le are despre perfecţiune. Din acest motiv, ceea ce ne salvează de la completa dominaţie a dorinţelor noastre nu poate fi fermitatea cartesiană în faţa ignoranţei. Putem să suspendăm orice acţiune pentru că, pe lângă dorinţele care izvorăsc din faptul că suntem legaţi de corp, fiecare dintre noi simte – de obicei foarte confuz – şi dorinţa de a se uni cu Dumnezeu. Această dorinţă ne face să avem conştiinţa nedesluşită a faptului că, oricât de mare ar fi plăcerea pe care credem că o vom obţine prin unirea cu o fiinţă creată oarecare, ea nu va fi totuşi cea mai mare plăcere posibilă. De aceea, nu suntem nevoiţi să consimţim la urmărirea ei. Putem însă da urmare ideilor despre alte lucruri care să ne aducă un bine mai mare – în mod ideal, bineînţeles, despre Dumnezeu –, iar voinţa poate consimţi la acestea.

Atunci când nu avem o cunoaştere clară a Ordinii sau dacă ea nu ne îndeamnă la acţiune, putem să recurgem mai întâi la sentimentele plăcute pe care graţia ni le-a dat pentru a ne arăta care sunt cerinţele Ordinii. Ne putem obişnui să ne suspendăm decizia până când suntem cât se poate de lămuriţi cu privire la aceste sentimente, dând astfel dovadă de o formă de iubire a Ordinii. Un alt remediu la lipsa conştiinţei noastre morale este hotărârea lui Dumnezeu de a se întrupa. Viaţa şi învăţătura lui Hristos le arată până şi celor mai puţin inteligenţi oameni care este calea spre Dumnezeu. Desigur, aceasta trebuie să le fie interpretată, dar, acceptând învăţăturile unei Biserici infailibile, vor dobândi prin credinţă o certitudine la fel de adecvată nevoilor lor morale ca şi cunoaşterea raţională pe care o procură filosofia.

7. Morala lui Malebranche

Prin metafizica sa, Malebranche intenţionează să ne arate că suntem cu totul dependenţi de Dumnezeu (*cf. Traité de morale*, II, I, VI-VIII). Nu ne surprinde că el îi adaugă o morală a supunerii. Nu ne suntem propria lege, cum nu ne suntem nici propriul bine (II, XIV, IV). „Nimic nu este mai minunat decât să i te supui lui Dumnezeu", spune el, subliniind că acest lucru „nu este nici josnic, nici umilitor" (I, II, I). Ca urmare a concepţiei sale despre scopul pentru care Dumnezeu a creat universul, morala pe care o propune inspiră un profund sentiment nepământesc. Acest lucru se vede cel mai bine în doctrina sa despre îndatoriri.

Chiar dacă acţionezi din cea mai deplină iubire a Ordinii, pentru Malebranche aceasta nu garantează că faci ceea ce este drept sau că-ţi faci datoria. O acţiune este dreaptă din toate punctele de vedere doar atunci când ştim ce presupune Ordinea în mod obiectiv şi integrăm această cunoaştere în ceea ce ne determină să acţionăm (II, I, I-II). Cum nu reuşim întotdeauna să judecăm lucrurile la timp pentru a putea acţiona, ne este de ajutor să învăţăm câteva reguli ale datoriei. Malebranche delimitează regulile după categoriile obişnuite de îndatoriri faţă de Dumnezeu, faţă de aproape şi faţă de sine. Deşi menţionează foarte multe astfel de reguli, se pare că formulările sale nu sunt capabile, în general, să ne ofere îndrumarea precisă de care avem nevoie. Multe se ocupă de atitudini sau sentimente – de consideraţia faţă de semeni şi de respectarea şi cinstirea reprezentanţilor lui Dumnezeu şi a conducătorilor –, fără să specifice nici o acţiune. Încercarea de a echilibra gradele respectului şi cinstirii datorate oamenilor în funcţie de tipul de relaţie pe care o avem cu ei şi de statutul lor social pune probleme atât de complexe, încât nu se poate stabili cu adevărat nici o regulă (II, VII, XIV). Malebranche nu sugerează prin aceasta că nu există acţiuni drepte în mod obiectiv, ci faptul că doar intuiţia Ordinii – a noastră sau, mai probabil, a unei autorităţi – ne poate îndruma (II, VIII, XV).

Îndatoririle noastre faţă de Dumnezeu constau în gândurile şi sentimentele pe care ar trebui să le avem faţă de înţelepciunea, puterea şi iubirea sa (I, V, VI). Malebranche reia neîncetat ideea necesităţii de a ne îndrepta gândurile şi iubirea către Dumnezeu, singura sursă a unei plăceri de durată (II, II-IV). De vreme ce trăim în societate, Malebranche consideră că venerarea sa publică este adecvată, dar formele pe care le ia depind de obiceiurile şi tradiţiile locale. Ceea ce vrea Dumnezeu este ca sufletele noastre să-i semene cât mai mult posibil.

O singură intuiţie ne guvernează toate îndatoririle faţă de ceilalţi. Facem parte din două societăţi, una temporară, pământească, şi una eternă, născută din participarea noastră la gândirea lui Dumnezeu (II,VI, II-III). Ordinea ne arată în mod clar faptul că a doua este infinit mai importantă decât prima. De aceea, trebuie să considerăm că îndatoririle care privesc lumea eternă sunt cu mult superioare celor referitoare la lumea pământească (II, VII, XV-XVI). Trebuie deci să fim atenţi în special la felul în care ne arătăm bunăvoinţa pe care o datorăm tuturor oamenilor. Malebranche ne învaţă, în esenţă, să îi ajutăm să dobândească bunuri spirituale, iar nu pământeşti. Cele din urmă „nu sunt, la drept vorbind, bunuri adevărate" (II, VIII, III).

Trebuie să avem grijă în mod special să nu le oferim celorlalţi nimic care să le permită să păcătuiască. Când dorinţele lor au apucat-o pe o cale greşită, se poate chiar să fim nevoiţi să-i facem de ocară sau să îi rănim în vreun fel. Dacă n-am avea nimic divin sau dacă ceilalţi oameni n-ar putea fi creştinaţi, poate că i-am putea ajuta, cu îngăduinţă, să-şi urmărească plăcerile prezente. Dar „dacă îmi ajut prietenul conform dorinţelor sale, îl pierd pe el şi pe mine deodată". Dând de pomană sau vizitându-i pe cei bolnavi, „trebuie să ne gândim că ne ajutăm aproapele" (II, VIII, XIII-XV). Datoria noastră faţă de noi înşine este de a ne strădui să atingem perfecţiunea, astfel încât să merităm fericirea (II, XIV). La fel, nu trebuie să-i ajutăm pe ceilalţi să atingă doar fericirea pe care şi-o doresc acum. Trebuie să-i ajutăm să atingă perfecţiunea.

„Trăim pe pământ ca să ajungem să merităm raiul" (II, VIII, VIII). Prin urmare, hedonismul ascetic – plăcerea care urmează să fie atinsă nu doar prin amânarea plăcerii, ci şi prin alungarea ei din minte – este cheia înţelegerii concepţiei sale asupra îndatoririlor pe care le avem atât faţă de noi înşine, cât şi faţă de alţii. Doctrina lui Malebranche referitoare la îndatoriri este în deplină concordanţă cu felul în care prezintă scopul urmărit de Dumnezeu în crearea lumii. Nu putem să sperăm cu îndreptăţire la fericirea pe care nu ne putem împiedica să o dorim ; putem doar spera să-i facem pe ceilalţi, dar şi pe noi înşine vrednici de ea.

În zilele noastre, etica lui Malebranche este aproape necunoscută. Totuşi, influenţa pe care a avut-o la timpul său a fost considerabilă[23]. Bayle i-a purtat o mare admiraţie şi a folosit câteva din ideile sale. Hume l-a considerat ca fiind primul care a lansat teoria raţionalistă a moralei, „adoptată apoi de Cudworth, Clarke şi alţii"[24]. Am încercat să arăt că etica raţionalistă pe care o formulează conţine câteva idei profund originale despre structura şi funcţia moralei şi ridică întrebări importante privind atât relaţia dintre virtute şi fericire, cât şi posibilitatea de a avea o motivaţie pur raţională. Etica a fost iniţial o parte

23. Despre importanţa lui Malebranche pentru gândirea britanică, vezi excelentul studiu al lui McCracken, 1983.

24. Hume, *Enquiry concerning the Principles of Morals*, p. 197, n. 1. Cudworth citează ocazional din Malebranche, indicându-ne astfel o bună cunoaştere a operei acestuia ; până şi platonismul lui Malebranche, chiar dacă nu şi catolicismul acestuia, s-ar fi potrivit propriului său platonism. În secolul al XIX-lea, a fost discutat pe larg de J. Martineau, 1891, pp. 159-246.

integrantă a încercării sale de a deschide noi drumuri în teodicee, dar a sfârşit prin a-l conduce către o metafizică pe care astăzi nu o mai putem lua în serios. Opera lui Spinoza, după cum am observat, a ajuns să fie larg cunoscută datorită animozităţilor pe care le-a stârnit. Dacă felul în care a abordat naturalismul îl apropie de lumea modernă în moduri străine lui Malebranche, acesta din urmă, prin ideile sale referitoare la etică, a reuşit într-o măsură mult mai mare decât Spinoza să configureze evoluţia efectivă a filosofiei morale moderne.

CAPITOLUL XII

Leibniz şi perfecţionismul contrarevoluţionar

Leibniz (1646-1716) era în general politicos cu cei pe care îi critica, acceptând adesea că din aproape orice opinie, chiar greşită, s-ar putea totuşi recupera un adevăr oarecare. Cu toate acestea, el respingea poziţiile fundamentale ale tuturor marilor săi predecesori şi contemporani din secolul al XVII-lea (Descartes, Hobbes, Gassendi, Locke, Spinoza, Malebranche, Grotius, Pufendorf, Bayle). Indiferent de rolul pe care l-au avut în formarea gândirii sale, în cele din urmă s-a dovedit că, în ochii lui Leibniz, ei au făcut greşeli grave. Deşi adesea în termeni vagi, i-a aprobat mai degrabă pe gânditorii antici şi medievali. Aceste două faţete ale atitudinii lui Leibniz sunt unite într-o faimoasă descriere a propriei teorii, formulată în discursul său din *Nouveaux essais sur l'entendement humain*: „Acest sistem pare a-i uni pe Platon cu Democrit, pe Aristotel cu Descartes, pe scolastici cu modernii, teologia şi morala cu raţiunea. Se pare că ia ce-i mai bun din toate sistemele şi apoi avansează mai departe decât oricare altul până acum" (p. 71)[1]. Asociind opera sa cu cea a premodernilor, Leibniz nu a fost

1. Asemenea comparaţii nu sunt rare în scrierile lui Leibniz: despre teoria armoniei prestabilite, el spune că, explicând probleme ca percepţiile confuze din fiecare suflet coordonate de către Dumnezeu cu percepţiile confuze din fiecare alt suflet, „combină ceea ce este bun atât în ipotezele lui Epicur, cât şi în ale lui Platon, atât în ale celor mai mari materialişti, cât şi în ale celor mai mari idealişti" (*cf. Philosophical Papers and Letters*, coord. Loemker, 1969, p. 578). Pentru opinia sa favorabilă scolasticii, vezi „Disertaţie metafizică", XI (trad. rom. de Constantin Floru, în *Opere filosofice*, vol. I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972; vezi, de asemenea, „Monadologia", *ibidem*, şi „Principiile naturii şi graţiei întemeiate pe raţiune", în *Scrieri filosofice*, trad. rom. de Adrian Niţă, Editura All, Bucureşti, 2001 - n.t.). Citatele din „Specimen Dynamicum" sunt din *Philosophical Papers and Letters*, coord. Loemker.

nici eclectic, nici nostalgic. A fost, folosind termenul bine ales al lui Catherine Wilson, contrarevoluționar[2]. Cele mai proaspete date științifice, cele mai noi practici politice, controversele religioase ale vremii, toate puteau fi înțelese și mânuite, susținea el, doar în termenii care întruchipau profundele intuiții ale gândirii antice și medievale sau, după modesta-i părere, în propriii săi termeni. Intenționa să recupereze unele vechi pietre de temelie, pe care constructorii modernității le respinseseră.

În ciuda recunoașterii importanței realizărilor sale în multe domenii, Leibniz nu este de obicei considerat un gânditor de primă importanță în dezvoltarea gândirii morale[3]. Totuși nu-l putem ignora în expunerea noastră, și aceasta nu numai datorită influenței pe care el și admiratorul său, Christian Wolff, au avut-o asupra lui Kant. Leibniz a dezvoltat o complexă teorie filosofică în care a arătat cum poate fi anihilat voluntarismul prin menținerea lui Dumnezeu ca element esențial al moralei. Această soluție a sa, mai curând decât cele elaborate de Cumberland și Malebranche, a stabilit termenii în care gânditorii de mai târziu au preluat aceeași problemă. Am încercat să arăt cât de important a fost acest subiect pentru filosofia morală de la începutul secolului al XVII-lea. El a rămas fundamental și în secolul al XVIII-lea. Filosofii care respingeau voluntarismul și care considerau că teoria lui Leibniz este inacceptabilă au întâmpinat serioase probleme în regândirea moralei.

Deși Leibniz nu a scris nici o lucrare completă asupra eticii sau fundamentelor politicii, reflecția sa asupra acestor subiecte i-a ocupat întreaga viață. A început să se gândească la problemele implicate în reforma juridică chiar de la începuturile carierei sale, ajungând la o concepție matură asupra dreptății înainte de sfârșitul anului 1671, când nu împlinise încă 24 de ani[4]. Ca să-și formuleze definitiv concepția

2. Wilson, 1990, p. 145. În mod edificator, Wilson îl opune pe Leibniz unui nostalgic veritabil – Cudworth.
3. Concepția sa politică și morală a fost totuși studiată cu grijă; vezi opera de pionierat a lui Grua, 1953 și 1956, a lui Sève, 1989, și a lui Riley, 1996. Riley reușește să ofere o perspectivă mult mai cuprinzătoare asupra moralei și politicii lui Leibniz decât ne dă de înțeles titlul lucrării sale, scoțând la lumină din manuscrise multe materiale noi. Sunt îndatorat mai ales strălucitului studiu al lui Sève.
4. R. Mulvaney, 1968, pp. 54-55, 71. În *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (*New Essays on Human Understanding*, 1982, p. 71), Leibniz afirmă că preocupările sale în domeniul moralei i-au precedat și au generat interesul pentru metafizică.

metafizică i-a trebuit însă mult mai mult. Preocupat să depăşească dureroasa împărţire confesională a Europei, s-a gândit că este imperativ să propună un mod de a înţelege morala şi religia care să fie acceptabil în aceeaşi măsură pentru toţi. Dacă ideile sale privind morala şi religia tind să se asemene mai mult cu cele ale Sfântului Augustin şi ale lui Toma din Aquino decât cu ale lui Luther şi Calvin, aceasta nu înseamnă că îşi dorea să se retragă într-un sistem de gândire vechi şi sigur. De fapt, el intenţiona să dezvolte o nouă cale de a rezolva dezacorduri mai profunde şi mai periculoase decât oricare dintre cele ce existaseră anterior.

1. Cea mai bună dintre toate lumile posibile

Refuzul lui Pufendorf de a folosi termenul „bun" ca echivalent pentru „fiinţă" cristalizează unul dintre aspectele fundamentale în privinţa căruia Leibniz era în opoziţie faţă de noua gândire a secolului său. Descartes vede lumea fizică doar în termeni mecanici, combate căutarea cauzelor finale şi explică morala ca pe un rezultat al voinţei arbitrare a lui Dumnezeu. Teza lui Hobbes, după care a fi bun înseamnă pur şi simplu a fi obiectul unei dorinţe, presupune un univers neutru de corpuri în mişcare. Pentru Pufendorf, entităţile morale sunt impuse în mod contingent unui grup de obiecte fizice pe deplin constituite, care se pot conserva sau pune în pericol unele pe celelalte, dar care nu se diferenţiază prin proprietăţi purtătoare de valoare. Spinoza consideră vocabularul nostru normativ ca fiind, în cel mai bun caz, o ficţiune utilă, iar în cel mai rău, o confuzie care are un rol în viaţa noastră doar datorită cunoaşterii limitate pe care o deţinem. Lumea fizică a lui Malebranche serveşte drept sursă a cauzelor ocazionale ale durerii şi plăcerii, fără a avea ea însăşi nici o valoare. Desigur, Leibniz nu a ignorat importanţa perspectivei mecaniciste asupra lumii, elaborată de noua ştiinţă, dar a respins toate aceste poziţii filosofice, negând faptul că existenţa şi natura a ceea ce noi percepem ca fiind materie pot fi independente de consideraţii de valoare. Pentru el, chiar şi atunci când ne ocupăm de legile mişcării, trebuie invocate atât cauzele finale, cât şi cele eficiente (*Principiile naturii şi graţiei*, § 11, 15, pp. 232-234; *cf. Specimen Dynamicum*, p. 442).

Metafizica pe care se întemeiază această restaurare a finalităţii şi reunificarea fiinţei şi valorii este elaborată în mod strălucit prin teoria leibniziană a armoniei prestabilite a percepţiilor monadelor. Una dintre

consecinţele acesteia este aşezarea armoniei universale chiar în centrul politicii şi moralei. Ca un pios creştin, Grotius ar fi putut crede în armonia supremă a universului divin, dar nu o aduce în discuţie atunci când tratează relaţiile umane, pe când Leibniz nu o lasă niciodată deoparte. Însă problematica lui Grotius nu are nici cel mai mic rol în teoria sa.

Înfrângerea voluntarismului este crucială în încercarea lui Leibniz de a demonstra că ordinea cosmică este raţională şi, prin urmare, are autoritate normativă asupra tuturor în egală măsură[5]. Descartes nu încearcă să minimalizeze consecinţele şocante ale voluntarismului său extrem, conform căruia voinţa lui Dumnezeu trebuie înţeleasă ca fiind cu totul arbitrară din punctul nostru de vedere, încât până şi ceea ce nouă ne apare în mod evident ca fiind raţional şi drept nu este aşa decât pentru că Dumnezeu ne-a făcut mintea incapabilă să gândească altfel. Un efect la fel de puternic are şi insistenţa lui Hobbes asupra ideii că autoritatea lui Dumnezeu se bazează doar pe puterea acestuia, termenii morali pe care îi atribuim lui nefiind altceva decât umile indicii ale cinstirii ce-i purtăm. Voluntarismul lui Pufendorf nu este atât de radical, însă tonurile oarecum mai moderate nu l-au mulţumit pe Leibniz. Tirania, despotismul, capriciul întâmplător şi tratarea fiinţelor umane drept „viermi" au căzut, pe bună dreptate, în desuetudine (*Eseuri de teodicee*, pp. 33, 190, 271-272), iar Leibniz asociază întotdeauna aceşti termeni cu divinitatea voluntariştilor şi îi foloseşte pentru a ne convinge de caracterul inacceptabil al unei asemenea reprezentări.

---

5. În expunerea despre Leibniz mă bazez în foarte mare măsură pe *Eseuri de teodicee* (trad. rom. de Diana Morăraşu şi Ingrid Ilinca, Editura Polirom, Iaşi, 1997 – n.t.), şi asta din două motive: este cea mai importantă prezentare sistematică a concepţiei lui Leibniz publicată de acesta şi, probabil, cea mai citită şi, în al doilea rând, este aproape sigur că a fost citită şi de către Kant. În 1744, Gottsched a publicat o nouă traducere în germană, complet adnotată, făcându-i-o astfel mult mai accesibilă. Ediţia aceasta mai conţine şi traducerea germană a „Principiilor naturii şi graţiei întemeiate pe raţiune", „Noul sistem privitor la natură şi comunicarea substanţelor", precum şi prima, a doua şi a treia explicaţie la „Noul sistem". Primele versiuni în limba germană ale *Eseurilor de teodicee* au fost publicate în 1720, 1726 şi 1735 (*Nouveaux essais sur l'entendement humain* nu a fost publicat până în 1765). *Eseurile de teodicee* ne permit astfel să vedem ce va fi ştiut Kant despre concepţia leibniziană, dincolo de ceea ce a citit în scrieri precum *Monadologia*, şi să vedem ce ar fi putut afla despre scriitorii anteriori pe care Leibniz îi discută în scopuri polemice. Vezi Horstmann, *Nachwort*, în ediţia sa la traducerea lui Gottsched, pp. 543, 553.

Potrivit lui Leibniz, voluntarismul nu poate accepta adevărul fundamental că Dumnezeu şi noi trebuie să aparţinem aceleiaşi comunităţi morale. Într-un argument pe care îl foloseşte adesea, el afirmă că voluntariştii intră în contradicţie până şi cu ideea bunătăţii lui Dumnezeu: „Ce motiv am avea să-l slăvim pentru ceea ce a făcut, dacă a făcut şi binele printre multe altele[6]? Iar dacă nu-l putem concepe ca fiind bun, înseamnă că trebuie să-l considerăm „nepotrivit iubirii şi nedemn de a fi iubit" (*Eseuri de teodicee*, pp. 189, 92). Leibniz are temeiuri să se teamă că o eventuală dispariţie a adevăratelor credinţe religioase ar putea duce şi la destrămarea ordinii morale şi sociale, aceasta nemaiputând fi menţinută decât prin forţă[7]. Dar scopul său fundamental este să se asigure că îl concepem pe Dumnezeu nu doar ca pe „o fiinţă metafizică imaginară", ci ca pe „o substanţă definită, o persoană, un spirit" (*Philosophical Papers and Letters*, p. 158), care are relaţii morale de iubire şi încredere cu noi ca persoane.

Astfel, cunoscutul „optimism" al lui Leibniz, rezultând din teza că aceasta este cea mai bună dintre toate lumile posibile, nu poate fi separat de respingerea voluntarismului. Libertatea indiferenţei, afirmată de voluntarişti, este respinsă în mod absolut. Nu poate fi adevărat că Dumnezeu acţionează fără un motiv, de vreme ce, dacă ar fi aşa, ar avea nevoie de un motiv pentru a alege ocaziile în care să ignore motivul, altfel toate alegerile sale ar fi puse sub semnul arbitrarului. Prin urmare, binele unei stări de lucruri trebuie să constituie întotdeauna un temei pentru ca Dumnezeu să o aleagă şi să o determine. Cele bune sunt comparabile, iar cel mai mare bine oferă şi cea mai importantă raţiune de a acţiona. Cum Dumnezeu este infailibil, el trebuie să acţioneze în vederea celui mai mare bine (*cf. Eseuri de teodicee*, p. 93). Împotriva voluntariştilor, Leibniz insistă că există o raţiune

6. Vezi, de asemenea, *Disertaţie metafizică*, II, pp. 68-69. Este caracteristic pentru Leibniz faptul că, în lunga expunere pe care o dedică voluntarismului în *Eseuri de teodicee*, începând cu paragraful 176, p. 189, încearcă să arate că Sfântul Toma şi numeroşi apologeţi protestanţi sunt favorabili concepţiei sale, prezentându-l ca moderat până şi pe Calvin.

7. Vezi pasionanta discuţie din *New Essays on Human Understanding*, IV, XVI, 4, pp. 462-463, despre cei care, netemându-se de providenţa divină şi de pedeapsa ce va urma, „îşi dau frâu liber pasiunilor sălbatice", astfel încât această atitudine „se furişează treptat în minţile oamenilor cu poziţii înalte, care îi guvernează pe ceilalţi" şi „conduce totul către revoluţia universală de care e ameninţată Europa". Leibniz merge mai departe şi denunţă ferocitatea controverselor religioase, condamnând intoleranţa.

pentru care Dumnezeu a creat această lume, una cunoscută nouă : pentru că este cea mai bună dintre toate lumile posibile (*Principiile naturii şi graţiei*, §§ 7-8, pp. 231-232). În plus, spre deosebire de Descartes, posibilităţile sunt definite independent de orice alegere divină. „Sunt ideile din intelectul divin rod al voinţei sale ? ", întreabă Leibniz, adăugând că un răspuns pozitiv ar răsturna cu totul modul în care înţelegem conceptele de intelect şi voinţă (*Eseuri de teodicee*, pp. 296-301). Dumnezeu nu creează posibilităţile şi nici nu le transformă, ci doar alege între ele.

Teza că aceasta este cea mai bună dintre toate lumile posibile şi argumentul din spatele ei au numeroase consecinţe asupra eticii lui Leibniz. Foarte importantă este concluzia sa, de sorginte tomistă, că putem concepe universul ca pe o organizaţie foarte bine administrată, fiecare primind o sarcină a cărei îndeplinire contribuie la realizarea celui mai mare bine. Este o Împărăţie a Graţiei, avându-l drept monarh pe Dumnezeu, construită pe o Împărăţie a Naturii, al cărei arhitect este Dumnezeu (*Principiile naturii şi graţiei*, § 15, p. 234). „Căci făcându-ne datoria", spune Leibniz,

> ascultând de raţiune, îndeplinim ordinele supremei raţiuni, ne îndreptăm toate gândurile spre binele comun. [...] Fie că reuşim sau nu, suntem mulţumiţi de ceea ce ni se întâmplă, când ne supunem voinţei lui Dummezeu şi când ştim că ceea ce vrea el este cel-mai-binele. [...] Faceţi-vă datoria, fiţi mulţumiţi [...] pentru că aveţi de-a face cu un stăpân bun (*Eseuri de teodicee*, pp. 27, 29-30 ; *cf.* p. 117)[8].

Dumnezeu ne-a încredinţat o parte a lumii, aşa că suntem asemenea unor mici divinităţi în acest microcosmos al nostru[9]. Dar chiar şi atunci când îl administrăm greşit, Dumnezeu „transformă toate defectele micilor lumi în podoabe ale lumii sale mari" (*Eseuri de teodicee*, p. 170). Înţeleptul lui Spinoza este mulţumit când şi în măsura în care vede că lucrurile nu pot fi altfel decât sunt. Pentru Leibniz, înţeleptul este mulţumit mai degrabă pentru că „vede că lucrurile nu pot fi mai bune decât sunt" (*Textes inédits*, II, 572).

Există o curioasă ambivalenţă în felul în care Leibniz îşi înţelege propriul optimism[10]. El susţine că în unele situaţii putem observa

8. Vezi şi *Disertaţie metafizică*, IV, pp. 70-71.
9. *Cf. Monadologia*, 83, p. 525 : „Spiritele însă sunt, pe deasupra, imagini ale divinităţii însăşi, [...] fiecare spirit fiind în departamentul său ca o mică divinitate".
10. Lectura centrată pe optimism şi pe care i-o fac lui Leibniz consecinţele sale sunt legate de opera lui Mark Larrimore, precum şi de discuţiile purtate cu acesta.

utilitatea unui rău aparent precum boala, căci ne face să apreciem mai mult sănătatea (*Eseuri de teodicee*, p. 95). E ca şi cum ar oferi dovezi empirice că totul se face în vederea binelui (*cf.*, de exemplu, pp. 280-281). Totuşi, argumentul celei mai bune dintre toate lumile posibile este în întregime *a priori* (p. 93). Concluzia este că, oricât de înspăimântător ni se pare un lucru – de exemplu, condamnarea a numeroşi păcătoşi la chinuri eterne –, trebuie să presupunem că nu poate fi concepută o lume mai puţin îngrozitoare (pp. 90-91, 99). Cum „*voinţa* constă în înclinaţia de a face ceva pe măsura binelui pe care îl conţine", Dumnezeu trebuie să aibă o „voinţă antecedentă" absolută de a nu face decât bine. Trebuind însă să creeze o întreagă lume, bunătatea fiecărui posibil constituent este doar o raţiune *prima facie* a acestei creaţii. Dimpotrivă, „voinţa consecventă" a lui Dumnezeu „rezultă din conflictul tuturor voinţelor antecedente", aşa cum mişcarea compusă din mecanică rezultă din toate forţele care acţionează asupra unui anumit corp (p. 101). Prin urmare, nu putem conchide că orice lucru sau eveniment este bun doar pentru că este o parte a celei mai bune dintre toate lumile posibile[11]. Tot ce putem conchide este că totul se întâmplă cu necesitate, deoarece este o parte necesară a ceea ce, ca întreg, este cel mai bun.

La afirmaţia lui Malebranche că Dumnezeu acţionează numai prin voinţe generale, permiţând răul, dar fără a-l voi, Leibniz subliniază că Dumnezeu nu este niciodată indiferent faţă de particular, aşa cum s-ar înţelege de aici. Când vrem un lucru, „vrem întru câtva şi tot ceea ce este legat de el în mod necesar", dar nu dorim aceste efecte necesare din cauza lor însele (pp. 204-205). Dumnezeu vrea lucrurile particulare ale acestei lumi „nu numai pentru ceea ce fac, ci pentru ceea ce sunt". Poate nu provoacă binele, dar sunt părţi necesare ale întregului care le conţine (p. 207). Leibniz redă esenţa poziţiei sale într-o frază cu adâncă rezonanţă: „Cum Dumnezeu nu ar putea face nimic fără raţiune [...], rezultă că, în ceea ce priveşte evenimentele individuale, el nu are nici o voinţă care să nu fie consecinţa unui adevăr sau a unei voinţe generale" (p. 206).

11. De aici aforismul lui F.H. Bradley: „Aceasta este cea mai bună dintre toate lumile posibile; tot ce-i în ea este un rău necesar".

2. Libertatea şi hotărârea prin temeiuri

Într-o astfel de lume, există vreun temei ca noi să facem un lucru mai degrabă decât altul? Oare faptul de a face absolut orice sau de a nu face nimic dovedeşte că acest comportament al meu a fost cel mai bun mod de a acţiona dintre cele posibile? „Am încercat să pun totul în slujba edificării" (*Eseuri de teodicee*, p. 43), mărturiseşte Leibniz despre demersul prin care încearcă să demonstreze că aceasta este cea mai bună dintre toate lumile posibile, iar în acest scop el trebuie să afle dacă încercarea sa de a-i face pe oameni să se autoperfecţioneze şi să amelioreze lumea în care trăiesc are vreun sens[12].

Într-o anumită privinţă, soluţia oferită de Leibniz este la fel de greoaie ca şi răspunsul Sfântului Augustin la problema compatibilităţii liberului arbitru cu preştiinţa divină. Dumnezeu cunoaşte dinainte ceea ce vom face noi în mod liber, susţine Augustin, iar Leibniz, adoptând întocmai această perspectivă, mai menţionează că lumea cea mai bună poate apărea doar din cauzele care sunt necesare pentru a o produce, cum ar fi propriile noastre acţiuni din aceste momente. Dacă efectul cel mai bun posibil se va produce în mod sigur, atunci cauza sa necesară – în unele cazuri o acţiune liberă – se va produce cu aceeaşi certitudine, Dumnezeu prevăzându-le pe toate prin decizia de a crea lumea care le conţine (*Eseuri de teodicee*, pp. 31, 115, 122; *Scrisori între Leibniz şi Clarke*[13], pp. 583-584)[14]. Totuşi, dacă e vorba de morală, soluţia pare să ridice mai multe probleme decât rezolvă. S-ar părea că ne transformă în părţi ale unui vast mecanism, părţi al căror comportament este în întregime dictat de o alegere anterioară ce nu depinde de noi. Leibniz speră să mai atenueze din impactul acestei imagini, susţinând că înţelegerea materiei ca percepţii confuze în sufletele monadice, percepţii coordonate de către Dumnezeu, face ca

12. Leibniz spune că sofismul cunoscut ca „argumentul leneşului" este o problemă apărută în Antichitate (vezi Cicero, *De fato*, 28-30, unde se vorbeşte despre răspunsul lui Chrysippos). Dar, chiar în timpul său, el fusese tratat anterior destul de amănunţit şi de Gassendi, în apărarea epicureismului, şi de Pierre Nicole, care apăra o concepţie complexă a modului în care lucrează graţia divină. Ambele cazuri vor fi discutate în capitolul următor.
13. „Culegere de scrisori schimbate între Leibniz şi Clarke cu privire la Dumnezeu, la suflet, la spaţiu, la durată etc.", în *Opere filosofice*, I, ed. cit. (n.t.).
14. Asemănarea concepţiei leibniziene cu cea a lui Lipsius este cu totul impresionantă: vezi capitolul IX, 1.

acest mecanism să fie unul spiritual. El admite totuşi că aceasta este totuna cu a spune că „sufletul uman este un *automat spiritual*" (*Eseuri de teodicee*, p. 113). Rămânem astfel în continuare nelămuriţi în privinţa libertăţii noastre şi a modului de a ne înţelege mai degrabă ca agenţi decât ca simple locuri geometrice cu mai multe sau mai puţine percepţii confuze. Deloc surprinzător, teoria lui Leibniz se referă atât la Dumnezeu, cât şi la noi.

Dumnezeu nu poate să nu aleagă binele cel mai mare. A susţine altceva ar însemna să acceptăm ideea voluntaristă conform căreia voinţa lui Dumnezeu este indiferentă, dând astfel cale liberă impietăţii şi tiraniei. Cu toate acestea, Dumnezeu este liber. El se îndreaptă spre bine prin propria-i înclinaţie, cu bună-ştiinţă şi cu bucurie, nefiind împiedicat de forţe exterioare, nici tulburat de pasiuni interioare (*Eseuri de teodicee*, p. 272). Mai mult, înţelegând că există mai multe tipuri de necesitate, vom înţelege şi compatibilitatea dintre necesitate şi libertate în alegerea făcută de Dumnezeu, precum şi în propriile noastre alegeri atunci când urmărim, aşa cum o facem inevitabil, ceea ce considerăm a fi binele cel mai mare.

Un tip de necesitate este reprezentat de ceea ce Leibniz numeşte „adevăruri eterne", ai căror opuşi implică o contradicţie. De exemplu, legile geometriei implică o necesitate absolută, izvorâtă din esenţa lucrurilor. Celălalt tip de necesitate provine din alegerea de către Dumnezeu a ceea ce este cel-mai-binele, adică numai din relaţia dintre lucruri într-o lume desăvârşită. Leibniz o numeşte „necesitate morală", expresie în care adjectivul „moral" are utilizarea sa contemporană, indicând ceea ce îşi are originea într-o voinţă. Deşi opusul a ceea ce este necesar din punct de vedere moral poate fi conceput, necesitatea morală nu este pur şi simplu arbitrară. De exemplu, legile fizicii nu sunt nici arbitrare, nici absolut necesare. Dumnezeu ar fi putut crea o lume fizică în care legile instituite să nu fie întocmai celor din lumea noastră. Alegerea sa are un temei. Această lume fizică este cea mai conformă cu Împărăţia Graţiei, lumea morală pe care tot Dumnezeu a creat-o (*Eseuri de teodicee*, pp. 35, 273). Ceva are necesitate morală dacă este necesar pentru atingerea binelui către care tinde agentul, în timp ce un act arbitrar ar fi unul făcut fără nici un temei. Când acţionăm dintr-o necesitate morală, Leibniz observă că „suntem determinaţi la alegere printr-o necesitate ipotetică. Când facem o alegere actualmente sau chiar înainte, suntem determinaţi de însuşi adevărul celor prevăzute a se-ntâmpla în viitor, de vreme ce o facem" (*Eseuri de teodicee*, p. 159; *Scrisori între Leibniz şi Clarke*, pp. 583-584). Înţelegem, până la un anumit punct, ce ar însemna să nu facem ceea ce este necesar

din punct de vedere moral. De asemenea, vedem de ce trebuie să facem ceea ce e necesar[15].

Libertatea de acțiune se plasează în domeniul necesității morale. Dumnezeu acționează liber întotdeauna, noi doar uneori. Diferența se explică prin amploarea și claritatea conștientizării binelui care ne determină să acționăm. Leibniz spune că „nu vom descoperi niciodată în natură o alegere către care cineva nu e îndemnat de o reprezentare antecedentă a binelui și răului, de înclinații sau temeiuri" (*Eseuri de teodicee*, p. 270). O voință ce nu s-ar întemeia pe considerente asupra binelui ar fi o voință care alege la întâmplare, adică în mod arbitrar și inexplicabil. Indiferența absolută a voinței nu există într-o mai mare măsură la oameni decât în acțiunea divină, deși, spre deosebire de Dumnezeu, noi am putea fi motivați de percepții de un nivel inferior conștiinței, nu doar de cunoașterea clară și distinctă a binelui (*Eseuri de teodicee*, pp. 270-271, 244-245). Afirmația conform căreia suntem întotdeauna determinați să acționăm de cunoștințele și de credințele noastre despre bine este la fel de *a priori* ca și aceea că lumea noastră este cea mai bună dintre toate lumile posibile[16]. Perceperea binelui determină acțiunea, și o face în funcție de cantitatea de bine implicată. Dacă nu avem o dorință destul de puternică pentru a ne determina să acționăm în vederea obținerii unui bine perceput, este pentru că la un nivel inferior conștiinței sunt active alte percepții despre bine, a căror pondere o depășește pe a celor conștiente (p. 280)[17].

---

15. Vezi Adams, 1994, capitolul 1, pentru o excelentă abordare a complexității concepției lui Leibniz asupra contingenței, pe care eu nu o discut aici; de asemenea, vezi Mondadori, 1989.
16. Așa cum este și afirmația că aceia care fac tot ceea ce depinde de ei vor obține grația necesară mântuirii; vezi *Eseuri de teodicee*, pp. 136-137. Merită reținut că, pentru Leibniz, nu rezultă din simpla semnificație a termenilor că suntem cu necesitate determinați să acționăm de ceea ce noi considerăm bune temeiuri pentru a acționa, ci suntem cu necesitate determinați în felul arătat datorită principiului rațiunii suficiente. Astfel, adevărul este, în termeni moderni, sintetic, și nu analitic.
17. Vezi *Eseuri de teodicee*, p. 120: „Căci în măsura în care sufletul are perfecțiune și gânduri distincte, Dumnezeu a potrivit corpul după suflet și a făcut dinainte în așa fel încât corpul să fie determinat să-i execute ordinele; în măsura în care sufletul e imperfect și percepțiile sale confuze, Dumnezeu a potrivit sufletul după corp, în așa fel încât sufletul să se supună pasiunilor ce se nasc din reprezentările corporale". În ambele cazuri, există o relație internă între motivație și reprezentarea binelui, dar într-unul aceasta este determinată de cunoașterea clară, iar în celălalt de sentimente confuze.

Leibniz nu apelează la o facultate separată a voinţei pentru a explica libertatea alegerii. Libertatea ţine de caracteristicile percepţiilor: cu cât este mai clară şi mai distinctă percepţia prin care suntem îndemnaţi către bine, cu atât suntem mai spontani, mai activi şi mai liberi. Percepţiile obscure şi confuze constituie pasiunile noastre (*New Essays*, p. 210)[18]. Cum am observat anterior, voinţa este pur şi simplu tendinţa permanentă spre o perfecţiune sporită (*cf. New Essays*, p. 183). O putem considera o dorinţă care implică o comparaţie. Deoarece perfecţiunile sunt strict comensurabile, a voi înseamnă pur şi simplu a urmări mai degrabă o perfecţiune mai mare decât una mai mică. Chiar şi noţiunea de a voi, cu înţelesul propus de voluntarism, este lipsită de sens pentru Leibniz. Pentru a conceptualiza voinţa ca „singura activă şi supremă", alegând între temeiurile oferite de către înţelegere şi cele oferite de simţuri, trebuie să se admită „o altă înţelegere în [voinţa] însăşi, înţelegerea a ceea ce se oferă"[19]. E mult mai bine să spunem că sufletul în întregul său este cel care înţelege raţiunile, simte înclinaţii şi „decide conform predominanţei reprezentărilor modificându-i forţa activă" (*Eseuri de teodicee*, p. 283).

Binele şi răul, ale căror reprezentări ne determină întotdeauna să acţionăm, pot fi de trei tipuri: metafizic, fizic şi moral. Binele metafizic este perfecţiunea sau realitatea pozitivă, ceva împărtăşit într-o măsură mai mare sau mai mică de toate fiinţele, iar de Dumnezeu în cel mai înalt grad (*Monadologia*, 40, p. 516). Perfecţiunea nu este, după cum credea Spinoza, doar o idee confuză cauzată de finitudinea noastră. Este o proprietate obiectivă a întregurilor complexe (şi trebuie să ne amintim că, pentru Leibniz, există părţi în interiorul altor părţi, la infinit, chiar şi în entităţile ce par a fi cele mai simple). Astfel, cu cât varietatea părţilor combinate este mai mare, cu atât părţile se combină mai armonios şi mai simplu şi cu atât mai mare este realitatea sau perfecţiunea întregului[20]. Pentru că intelectul lui înţelege cu perfectă

18. Cum Leibniz crede că fiecare monadă conţine în sine sursa tuturor percepţiilor sale, orice monadă acţionează întotdeauna spontan şi, în acest sens, liber. Aici, el încearcă să găsească un sens în care unele monade sunt mai libere pentru că sunt mai spontane decât altele.
19. Pentru obiecţii oarecum asemănătoare aduse conceptului de voinţă, vezi *Eseuri de teodicee*, p. 113: „La drept vorbind, noi vrem să acţionăm şi nu vrem câtuşi de puţin să vrem; altminteri, am putea spune şi că vrem să avem voinţa de a voi, şi aşa la nesfârşit". De asemenea, vezi *New Essays*, p. 182.
20. Vezi *Monadologia*, 58, p. 520, unde Leibniz vorbeşte de „mijlocul de a obţine toată varietatea câtă este cu putinţă, dar împreună cu ordinea cea mai

claritate toate monadele, toate percepţiile din interiorul lor şi toate legăturile dintre ele, Dumnezeu este cea mai mare realitate şi cea mai perfectă fiinţă. Toate fiinţele create sunt cu necesitate mai puţin perfecte. A fi mai puţin perfect înseamnă a-ţi lipsi din realitate. De aceea, răul metafizic este pur şi simplu o lipsă (*Eseuri de teodicee*, p. 173). Răul, aşa cum a susţinut şi Augustin, nu este deci creat de Dumnezeu, ci doar un produs secundar inevitabil al creaţiei acestuia – cea mai perfectă lume.

Binele sau perfecţiunea fizice sunt tipul de bine adecvat părţii simţitoare a creaţiei. Aceasta este plăcere, adică „simţirea unei perfecţiuni sau a unei excelenţe, în interiorul nostru sau în altceva" (*Philosophical Papers and Letters*, p. 425). Plăcerea nu este o idee simplă, cum susţinea Locke. Când suntem conştienţi de o perfecţiune, la fel ca de orice altceva, suntem conştienţi mai mult sau mai puţin clar de orice se petrece în univers, chiar şi de Dumnezeu (*Philosophical Papers and Letters*, p. 579). Plăcerile sunt la fel de complexe ca şi percepţiile noastre. Cu cât cuprindem mai mult într-o percepţie clară şi distinctă, cu atât mai mult experimentăm plăcerea şi, cu cât percepţiile noastre sunt mai constante, cu atât mai durabilă este plăcerea. Deşi animalele pot simţi plăcerea, doar fiinţele raţionale cu conştiinţă de sine se pot bucura de fericire, care este o stare de plăcere permanentă (*Eseuri de teodicee*, pp. 227-228; *Philosophical Papers and Letters*, p. 425). Afirmând că „fericirea este pentru o persoană ceea ce este perfecţiunea pentru o fiinţă" (*Philosophical Papers and Letters*, p. 327), Leibniz se referă la faptul că noi sporim binele adecvat nouă – binele fizic – prin sporirea măsurii în care conştientizăm ceea ce face lucrurile să fie bune, şi anume perfecţiunea metafizică. Cum putem contempla perfecţiunea universului în momente diferite, putem dobândi o fericire permanentă, chiar dacă la un moment dat nu simţim plăcere[21].

Cum rămâne însă cu al treilea tip de bine sau de rău, cel moral? „Răul moral", spune Leibniz, „constă într-o alegere greşită", pe care o echivalează cu păcatul (*Eseuri de teodicee*, p. 292). Iar alegerea

---

mare care se poate, – adică mijlocul de a obţine toată perfecţiunea câtă se poate". William Mann mi-a atras atenţia că Leibniz presupune că aceşti doi factori pot fi combinaţi pentru a obţine un rezultat unic, comparabil cu alte rezultate similare în fiecare situaţie. Există şi alte pasaje în care Leibniz oferă o perspectivă aparent diferită asupra perfecţiunii, legând-o de „elevaţia fiinţei" (*Philosophical Papers and Letters*, p. 426).

21. Pentru modul în care discută Leibniz despre fericire, vezi Heinekamp, 1989.

greşită, după cum am văzut deja, este doar răspunsul greşit al voinţei la o percepţie confuză a gradelor de perfecţiune. Morala nu aduce un nou tip de bine sau de rău. „Se cuvine să ţinem cont că răul moral nu-i un rău atât de mare decât pentru că el e sursa relelor fizice", care sunt durerea şi suferinţa (*Eseuri de teodicee*, p. 102). Spre deosebire de adepţii teoriei dreptului natural, Leibniz nu defineşte păcatul în termenii nesupunerii faţă de voinţa lui Dumnezeu. Chiar dacă am concepe păcatul ca nesupunere faţă de Dumnezeu, n-am putea gândi cu adevărat decât faptul că facem să existe mai puţină perfecţiune – şi mai puţină plăcere – decât dacă am avea percepţii mai clare.

În concluzie, pentru Leibniz binele metafizic, adică perfecţiunea, este fundamental: „Binele metafizic, conţinând totul, este cauza pentru care uneori trebuie să facem loc răului fizic şi răului moral" (*Eseuri de teodicee*, p. 207). Nu are rost să ne plângem că aceasta arată faptul că Dumnezeu nu preţuieşte virtutea mai presus de orice altceva. Virtutea este cel mai nobil lucru creat, spune Leibniz, dar nu singurul lucru bun creat. Dumnezeu este atras de ceea ce este bun în oricare lucru posibil, iar dacă hotărârea lui finală include mai puţină virtute decât poate fi concepută în mod separat, este pentru că, în această lume, suma altor valori combinate cu mai puţină virtute este mai mare decât dacă ar fi combinate cu mai multă virtute (p. 154). În acelaşi timp, trebuie să ne amintim că binele metafizic realizat este ceea ce este datorită alegerii lui Dumnezeu a celei mai bune dintre toate lumile posibile. Necesitatea fizică – legile care guvernează lumea fizică pe care Dumnezeu a ales să o creeze – „este întemeiată pe *necesitatea morală*", adică pe faptul că Dumnezeu a ales ceea ce este cel-mai-binele (p. 46). Apoi, perfecţiunile metafizice, pe care se bazează acestea două, sunt prescrise de scopul final al lui Dumnezeu. Gradele fiinţei sunt gradele perfecţiunii, deci şi ale bunătăţii. Contrarevoluţia leibniziană doboară fundamentul metafizic al ştiinţei moderne, ca şi pe cel al moralei moderne voluntariste.

3. Iubirea, dreptatea şi perfecţiunea

Ce putem spune atunci despre morala pe care Leibniz o consideră adecvată acestui univers atât de atent proiectat? Este o morală centrată pe iubire, una în care legea şi obligaţia au doar un rol minor. Este, de asemenea, o morală determinată de psihologia noastră: de vreme ce trebuie să acţionăm pentru a spori perfecţiunea, morala nu ne poate

spune decât că aceasta este ceea ce trebuie să facem. Spre surpriza noastră, poate, Leibniz aşază iubirea de sine sau interesul personal în centrul psihologiei morale ce reiese din căutarea perfecţiunii. În ciuda admiraţiei iniţiale pentru lucrările lui Hobbes, el nu este totuşi un hobbesian. Ca şi Cumberland, dar mult mai clar, face o prezentare a iubirii în general, ceea ce îi permite să arate cum anume, prin cunoaştere, iubirea noastră de sine poate fi transformată dintr-o îngrijorare îngustă şi egoistă într-o grijă sporită pentru alţii, asemănătoare celei a lui Dumnezeu pentru întreaga omenire. Iar acest lucru este posibil tocmai pentru că, prin cunoaştere, putem determina o schimbare a sarcinii noastre fundamentale, înţelegând că trebuie să ne autoperfecţionăm perfecţionându-ne cunoaşterea (*Philosophical Papers and Letters*, p. 219). În cele din urmă, tot ceea ce trebuie să facem, conform moralei leibniziene, conduce la autoperfecţionare.

Leibniz susţine că a iubi ceva înseamnă a obţine plăcere din perfecţiunea acelui lucru. După cum am văzut, plăcerea este şi ea experimentarea perfecţiunii ; iubirea ne leagă de obiecte particulare ca surse ale ei. Ne putem iubi pe noi înşine, fiind mulţumiţi de sporirea propriei noastre perfecţiuni. De asemenea, îi putem iubi pe ceilalţi, găsind plăcere în perfecţiunea lor. Caracterul iubirii noastre nu ţine de faptul că aceasta implică propria noastră plăcere, ci de obiectele ei. „Iubirea de sine", spune Leibniz, „prilejuieşte toate viciile şi toate virtuţile morale, după cum este bine sau rău înţeleasă, încât, deşi este adevărat că omul nu acţionează niciodată fără interes, este la fel de adevărat că există interese cinstite şi durabile", aşa cum există şi interese corupte şi neîntemeiate (*Textes inédits*, II, 575). Plăcerea este durabilă doar câtă vreme suntem în stare să menţinem constantă percepţia unei foarte mari perfecţiuni. Concluzia este evidentă. Cum Dumnezeu este cea mai perfectă şi mai fericită fiinţă, iar „*iubirea pură veritabilă* constă în starea care ne face să găsim plăcerea în perfecţiunile şi fericirea a ceea ce iubim", ne vom satisface în cel mai înalt grad propriul interes dacă îl vom iubi pe Dumnezeu mai mult ca pe orice altceva (*Principiile naturii şi graţiei*, § 16)[22].

22. În monade, percepţiile se schimbă într-un mod continuu şi predeterminat. Prin urmare, plăcerile şi durerile încercate sunt datorate modificărilor în percepţiile asupra perfecţiunii, cel mai bun lucru la care putem spera în această viaţă fiind o îmbunătăţire constantă în percepţia perfecţiunii, şi nu o stază în contemplarea lui Dumnezeu. Vezi, de exemplu, *Principiile naturii şi graţiei*, § 18, pp. 234-235.

Referirea citată anterior la „iubirea pură veritabilă" este semnificativă. Leibniz se foloseşte de prezentarea iubirii pentru a combate, printre altele, o idee teologică foarte disputată a acelei perioade, conform căreia suntem capabili să-l iubim pe Dumnezeu atât de pur, încât ne putem iubi chiar şi propria damnare, dacă aceasta ar fi voinţa lui Dumnezeu. În repetate rânduri, Leibniz îşi prezintă propria teorie, gândită pentru a o înlocui pe aceasta (vezi, de exemplu, *Philosophical Papers and Letters*, pp. 420-421, 424). Este probabil că a văzut în ea o altă formă a acelui duşman proteic, voluntarismul. „Iubirea pură", căreia Leibniz i se opune, desparte iubirea de orice obiect necesar, lăsând-o să fie orientată doar de alegerea arbitrară. Pentru a contracara o asemenea concepţie, Leibniz încearcă să reunească ideile de perfecţiune şi de plăcere, a căror separare a fost iniţiată de către Descartes şi definitivată apoi de Malebranche. În iubire avem întotdeauna un interes, încercând permanent să obţinem plăcere pentru noi înşine. Dar nu ne putem gândi în mod coerent la sporirea propriei noastre plăceri fără a spori cantitatea de perfecţiune de care suntem conştienţi, care ne cere, la rândul ei, să-l cunoaştem şi să-l iubim pe Dumnezeu (*New Essays*, p. 500). În măsura în care îl vom iubi pe Dumnezeu, îi vom iubi şi pe ceilalţi oameni. În definitiv, Dumnezeu iubeşte fiinţele în măsura în care conţin perfecţiune. Oamenii au mai multă perfecţiune decât orice altă fiinţă, deşi fiecare dintre noi o posedă în mod necesar în cantităţi diferite. În măsura în care-l cunoaştem pe Dumnezeu, gândim cum gândeşte Dumnezeu, de unde rezultă că iubim cum iubeşte Dumnezeu, iubindu-i deci pe ceilalţi oameni mai presus de alte fiinţe şi căutând astfel să determinăm perfecţiunea şi fericirea lor. Pe scurt, dacă-l iubim pe Dumnezeu mai presus de orice altceva, ne vom iubi semenii ca pe noi înşine[23]. Mai mult, ne vom găsi propria fericire numai fiind în această situaţie de iubire. „Prin urmare", rezumă Leibniz, „este destul de adevărat că cineva nu-l poate iubi pe Dumnezeu fără a-şi iubi aproapele, că nu poate să aibă înţelepciune fără caritate şi, mai mult, că îşi procură propriul bine atunci când se preocupă pentru binele altora" (*Textes inédits*, II, p. 581). În aceasta constă beneficiul moral al armoniei prestabilite. Distincţia conceptuală dintre virtute şi fericire pe care o pune în joc Malebranche este atenuată de armonia leibniziană. Nu poate exista un conflict ultim între a acţiona în vederea propriei fericiri şi a urmări fericirea altora.

23. Pentru un bun rezumat, vezi *Philosophische Schriften*, VII, 74-77, coord. Gerhardt. Este interesant că aici, ca şi în alte părţi, Leibniz priveşte totul în termenii concepţiei tomiste despre prietenia cu Dumnezeu.

Pe această bază, Leibniz construieşte o elaborată teorie a dreptăţii, care începe cu o definiţie şocantă şi foarte originală[24]. Într-o scriere de tinereţe, Leibniz apăra ideea aristotelică de dreptate împotriva criticii lui Grotius, definind-o drept cale de mijloc între afecţiunile de bunăvoinţă şi de ură faţă de ceilalţi (*Philosophical Papers and Letters*, p. 75). La maturitate, el va păstra insistenţa anterioară asupra dreptăţii ca afecţiune, dar va oferi o nouă descriere a acestei afecţiuni. Conform noii sale definiţii, dreptatea este iubirea creştină a înţeleptului. Cel care deţine înţelepciunea desăvârşită va cunoaşte perfecţiunea fiecărui lucru şi meritele fiecărei persoane. Iubirea îl va determina să dea mai mult celor care merită mai mult. Iubirea nu este opusul dreptăţii, cum păreau să creadă adepţii teoriei dreptului natural, ci este împlinirea acesteia.

Leibniz îşi dezvoltă expunerea despre dreptate legând-o de trei principii ale dreptului roman, preluate din Ulpian şi cunoscute doar în forma în care le citează Iustinian: „Dreptatea este o dispoziţie constantă, consecventă, de a da tuturor ceea ce li se cuvine din punct de vedere legal. § 1. Acestea sunt principiile legii: trăieşte onest, nu-i face rău altuia, dă-i fiecăruia ceea ce merită"[25] (*Compendiolum*, I, I, 10). Aceste principii erau locuri comune, folosite de adepţii teoriei dreptului natural şi de toţi ceilalţi ca pretext pentru structurarea propriei perspective asupra subiectului abordat. Prin câteva aspecte, Leibniz se deosebeşte de cei care au îmbrăţişat teoria dreptului natural.

Primul nivel al dreptăţii corespunde maximei romane: „Nu-i face rău altuia", presupunând un drept strict, a cărui încălcare pregăteşte terenul pentru acţiunile legale în cadrul societăţii sau pentru război în afara ei. Leibniz asociază cel de-al doilea nivel al dreptăţii cu maxima: „Dă-i fiecăruia ceea ce merită", acoperind echitatea sau caritatea în sensul cel mai restrâns – facerea de bine pentru alţii, în împrejurări în care lipsa acesteia nu oferă un temei acţiunilor legale. Leibniz afirmă explicit că aceste niveluri corespund drepturilor perfecte şi imperfecte ale lui Grotius (*Political Writings*, coord. Riley, p. 172), numai bunurile acestei vieţi subsumându-se sferei acestora. Primul nivel se referă la

24. Pentru cea mai completă prezentare a ideii de dreptate la Leibniz, vezi Riley, 1996.

25. Iustinian, coord. Monro, p. 5. Cele trei precepte sunt enunţate din nou în primul capitol din *Institutiones Iustiniani*: „Comandamentele legii sunt acestea: să trăieşti cinstit, să nu-i dăunezi altuia, să dai fiecăruia ce i se cuvine", Birks şi McCleod, p. 37.

menţinerea păcii, iar al doilea la sporirea fericirii pe care cu toţii o găsim în binele altora. Cel de-al treilea nivel al dreptăţii este numit pietate şi face legătura cu maxima romană: „Trăieşte onest (adică pios)" – o interpretare mai largă, fără îndoială, dar care îi permite lui Leibniz să spună că majoritatea oamenilor are nevoie de o credinţă puternică în providenţă şi nemurire pentru a conferi caritătii sensul ei deplin, chiar în opoziţie cu sacrificiile aparente pe care aceasta le presupune în vieţile noastre prezente. Din acest punct de vedere, dreptatea universală include toate virtuţile şi îndatoririle, chiar şi pe cele care ne cer să nu ne facem rău nouă înşine. Datorăm existenţa noastră, ca şi toate celelalte lucruri lui Dumnezeu, încât „este în interesul universului" să ne conservăm capacitatea de a acţiona aşa cum trebuie (*Political Writings*, pp. 172-173).

Reprezentanţii teoriei dreptului natural au văzut o diferenţă de principiu între îndatoririle perfecte şi cele imperfecte, nu doar o simplă diferenţă de nivel, aşa cum consideră Leibniz. Vorbind din punct de vedere moral, există o continuitate între cele mai stricte îndatoriri ale primului nivel şi cele mai pioase ale ultimului nivel. Toate îndatoririle sunt obligaţii de a preveni răul şi de a face binele, doar cantitatea contând în diferenţierea lor. Continuând să se împotrivească susţinătorilor teoriei dreptului natural, Leibniz consideră că legea naturală îşi trage autoritatea exclusiv din rolul său pur instrumental. „Legea naturală este cea care conservă sau promovează societăţile naturale", spune el (*Philosophical Papers and Letters*, p. 428), fără să facă referire la un legiuitor, la sancţiuni sau la promulgare[26].

Consecvenţialismul leibnizian este deci aproape complet. În cea mai directă abordare a problemei metodei pe care s-o folosim pentru a decide ce trebuie să facem, Leibniz spune că, deşi nu vom putea cunoaşte niciodată detaliile voinţei lui Dumnezeu, trebuie să acţionăm „potrivit *voinţei prezumtive a lui Dumnezeu* [...] străduindu-ne din toată puterea noastră să contribuim la binele general" şi, în particular, la perfecţiunea celor pe care îi putem influenţa în mod direct (*Disertaţie metafizică*, IV, p. 71). Cei pe care putem să-i influenţăm sunt oamenii, binele lor fiind, bineînţeles, fericirea lor.

Singura excepţie aparentă de la consecvenţialismul leibnizian – deşi nu sunt sigur că este într-adevăr una – vine din modul în care este concepută pedeapsa. Leibniz permite un anumit tip de dreptate punitivă sau a răzbunării, care nu are ca scop ulterior „nici îndreptarea, nici

26. Concepţia lui Leibniz despre obligaţie o discut în secţiunile 4 şi 5.

exemplul, nici chiar compensarea răului. Această justiţie", continuă el, „nu e întemeiată decât pe analogie şi nu cere decât o anume satisfacţie în expierea unei fapte rele" (*Eseuri de teodicee*, p. 122). Am atras deja atenţia asupra îngrijorării lui Cudworth de a nu-l face pe Dumnezeu pe deplin binevoitor, ca răspuns la preocuparea voluntarismului pentru legitimarea pedepsei eterne a celor damnaţi. Leibniz, care nu ar fi putut să ştie punctul de vedere al lui Cudworth în această problemă, are aceeaşi preocupare. „Principiul analogiei" este cel care explică de ce „chinurile damnaţilor continuă chiar atunci când nu mai servesc la a-i întoarce de la rău" şi de ce plăcerile celor mântuiţi continuă chiar dacă nu mai este nevoie de ele pentru a le încuraja virtutea (p. 123)[27].

Chiar dacă Leibniz optează în general pentru un consecvenţialism deplin, nu este vorba de consecvenţialismul lui Cumberland sau al utilitarismului. Binele ce trebuie înfăptuit este binele pe care o persoană înţeleaptă ar încerca să-l producă. Prima noastră sarcină este să devenim cât putem de înţelepţi. Fără aceasta, nici nu vom şti ce trebuie să facem, nici nu vom obţine de aici suficientă plăcere încât să ne determine să acţionăm aşa cum trebuie. Asemenea înţeleptului stoic, înţeleptul lui Leibniz ia în considerare întreg universul. Numai acele plăceri compatibile cu tot ceea ce e cel mai bun pentru întreg trec de etapa în care furnizează doar raţiuni *prima facie* pentru acţiune. Nici măcar Dumnezeu nu ar putea să hotărască ce lume să realizeze prin însumarea tuturor perfecţiunilor posedate intrinsec de părţile fiecărei opţiuni. În lumile lui Leibniz, orice lucru este ceea ce este numai prin relaţiile sale cu toate celelalte. Prin urmare, cantitatea de perfecţiune sau de bunătate a fiecărei asemenea părţi este o funcţie a întregului din care aceasta este o parte necesară. Dumnezeul lui Cumberland poate gândi în sume contingente, ce urmează să fie mărite prin cumularea binelui independent. Dumnezeul lui Leibniz trebuie să facă însă o alegere care să privească întregul (*Eseuri de teodicee*, pp. 93-94). Înainte de a fi

27. Vezi, de asemenea, *Eseuri de teodicee*, p. 156. Leibniz pare să pună pe picior de egalitate adevărurile necesare din punct de vedere moral cu cele de analogie, ambele contrastând cu adevărurile absolut necesare, bazate pe principiul contradicţiei (*Eseuri de teodicee*, p. 283). Dacă analogia lucrurilor este datorată binelui produs, totuşi Leibniz nu a explicat cum poate fi justificată dreptatea pur punitivă. Cu altă ocazie, el pare să considere pedeapsa ca fiind întotdeauna folositoare binelui general (vezi „Felicity", 6, în *Textes inédits*, II, 579).

consecvenţialist, Leibniz este preocupat de comunitate, dar este un perfecţionist datorită ambelor sale opţiuni.

4. Critica lui Pufendorf – legea şi voinţa

Voluntarismul a fost un factor important în dezvoltarea noilor idei din filosofia morală modernă. Cumberland îi răspunde printr-o nouă formă de consecvenţialism, unul cantitativ, iar Leibniz prin principiul sporirii perfecţiunii. În ultimele capitole voi arăta că intuiţionismul şi unele aspecte ale formalismului kantian se ivesc tot din opoziţia faţă de voluntarism. Cudworth, Cumberland, Shaftesbury, Clarke, Wolff, Price şi mulţi alţii şi-au expus motivele pentru care au respins această doctrină, dar nu s-au angajat într-o confruntare directă cu adversarii lor. În ceea ce priveşte morala, între voluntarişti şi antivoluntarişti nu au existat schimburi comparabile confruntărilor care au vizat metafizica şi epistemologia din *Obiecţiile şi replicile* la *Meditaţii despre filosofia primă* sau din corespondenţa dintre Leibniz şi Clarke. Dată fiind importanţa pe care o are subiectul pentru filosofia morală, această lipsă este regretabilă. Prin urmare, cu atât mai important este lucrul cel mai asemănător cu o polemică pe care-l avem la dispoziţie aici, şi anume răspunsul lui Barbeyrac la critica pe care Leibniz o face lui Pufendorf – *Jugement d'un anonyme*.

Nici că există o ţintă mai potrivită pentru critica voluntarismului decât Pufendorf. Deşi Hobbes a fost un gânditor mai important, el nu a avut admiratorii şi adepţii de care s-a bucurat Pufendorf şi nici nu a reuşit să prezinte cu atâta însufleţire abisul moral pe care voluntarismul îl aşază între Dumnezeu şi noi. Leibniz nu a intenţionat să se angajeze într-un dialog pe această temă, ci pur şi simplu, în 1706, la rugămintea unui prieten, îşi notează propriile puncte de vedere. Remarcele sale au fost extrem de critice, publicarea lor aducându-l în cele din urmă în arenă pe Barbeyrac, chiar dacă după moartea lui Leibniz. Pentru cea de-a patra ediţie (1718) a traducerii sale franceze la lucrarea lui Pufendorf *De officio*, el traduce din latină în franceză *Monita*, avertismentul[28] lui Leibniz, împărţind-o în vreo douăzeci de părţi şi răspunzându-i punct cu punct. Spre deosebire de alţi critici ai teoriei dreptului

28. Leibniz spune că cititorii lui Pufendorf trebuie avertizaţi ca nu cumva să-i accepte principiile periculoase (*Political Writings*, p. 66).

natural, Leibniz a avut un punct de vedere mult mai bine conturat. La acea vreme Barbeyrac cunoştea istoria teoriei moderne a dreptului natural şi opţiunile oferite de aceasta mai bine decât oricine altcineva[29].

La baza dezacordurilor particulare – şi evidenţiindu-le suficient de clar – se află problema felului în care îl putem menţine pe Dumnezeu în spaţiul moralei. Ambele părţi au recunoscut că morala nu poate fi înţeleasă fără implicarea obligatorie a lui Dumnezeu, dar nu au fost de acord asupra modului în care acesta este implicat, dezacordul lor fiind direct legat de diferenţele profunde în conceperea relaţiilor morale adecvate dintre Dumnezeu şi oameni.

Voluntariştii, aşa cum am văzut, susţin că singura postură adecvată nouă este o atitudine de ascultare şi supunere umilă faţă de poruncile divine. Dumnezeu este la o depărtare infinită de noi în privinţa perfecţiunii şi, în cele din urmă, de neînţeles. Noi suntem pur şi simplu supuşi ce trebuie ţinuţi în ascultare şi ordine prin porunci sprijinite de sancţiuni. Antivoluntariştii resping în întregime această reprezentare. Dumnezeu este un părinte iubitor şi îndurător totodată. Noi şi Dumnezeu gândim morala în aceeaşi termeni. El ne oferă asigurarea că trăim într-o lume prielnică strădaniilor noastre, garantându-ne dreptatea – dacă nu în viaţa aceasta, atunci după moarte – prin recompense şi pedepse.

Schimbul dintre Leibniz şi Barbeyrac ne oferă o prezentare mai amplă a criticii voluntarismului decât ce am văzut până acum. De asemenea, ne oferă o înţelegere clară a ceea ce apărătorul acestuia considera a fi unul dintre punctele sale forte. Leibniz aduce mai multe obiecţii concepţiei lui Pufendorf, unele datorându-se, aşa cum evidenţiază Barbeyrac, unei lecturi neatente, iar altele fiind

29. Pentru detalii asupra istoricului publicării atacului leibnizian, vezi Bobbio, 1947, care consemnează şi diferitele răspunsuri adresate lui Barbeyrac. Îi sunt recunoscător doctorului în filosofie Fiammetta Palladini pentru că mi-a atras atenţia asupra acestui articol şi pentru că mi-a pus la dispoziţie valorosul său articol din 1990 asupra acestui subiect. De asemenea, mi-a mai trimis şi alte materiale privind modul în care a continuat polemica Leibniz-Barbeyrac. În 1721, un tânăr erudit numit Balthazar Branchu şi-a publicat propriile observaţii despre dreptul roman, ataşându-le la sfârşit şi o încercare de a-l apăra pe Leibniz de atacurile lui Barbeyrac. În 1734, în prefaţa noii ediţii a traducerii sale, Barbeyrac relatează că Branchu i-a trimis cartea, că a fost încântat şi a sperat că va avea ceva de învăţat de la criticii săi, dar nu a găsit nimic de corectat în concepţia sa, întrucât Branchu nu l-a înţeles nici pe el, nici pe Pufendorf – „o judecată aspră", cum remarcă Meylan, 1937, p. 131, n. 2.

marginale[30]. Mă voi concentra asupra a două probleme conceptuale aflate în centrul „dezbaterii"[31]. Una priveşte relaţia dintre voinţa lui Dumnezeu şi morală, iar cealaltă se referă la deosebirile privind justificarea morală şi relaţiile acesteia cu motivaţia morală[32].

Pufendorf pretinde că Dumnezeu creează entităţi morale printr-un *fiat* al voinţei, aceasta fiind, consideră Leibniz în mod deschis, cea mai mare eroare pe care gânditorul o face în întreaga sa expunere asupra legii naturale. În susţinerea poziţiei sale, el repetă un argument folosit şi în altă parte, şi anume că, pentru un reprezentant al voluntarismului, faptul că Dumnezeu este slăvit pentru că este drept nu poate însemna nimic. Leibniz nu are acelaşi punct de vedere cu filosofii limbajului din secolul nostru, care se cred urmaşi ai lui G.E. Moore. El nu susţine pur şi simplu că voluntarismul a golit de sens, din greşeală, propoziţia „Dumnezeu este drept", ci crede mai degrabă că putem considera că Dumnezeu e drept, chiar dacă nu are un superior. Noi considerăm că un ins poate fi drept sau supus legii şi fără să existe un superior care să-i impună legea şi să-l sancţioneze. Adepţii voluntarismului cred că dreptatea presupune existenţa unui astfel de superior.

30. Cea mai importantă este acuza leibniziană conform căreia, pentru Pufendorf, dreptul natural nu priveşte decât comportamentul „exterior" şi în nici un caz viaţa interioară. Aşa cum subliniază Barbeyrac, Pufendorf a spus de fapt că dreptul natural se ocupă „în cea mai mare parte" doar de ceea ce pot alţii observa din acţiunile noastre, şi aceasta pentru că este în mai mare măsură preocupat de drepturile realizabile, care nu ajung atât de departe, la viaţa interioară. Dar, insistă Barbeyrac, există multe pasaje în care Pufendorf accentuează importanţa motivelor, îndemnându-ne să ne perfecţionăm caracterul. Leibniz, cum am arătat deja, considera că morala ţine în primul rând de existenţa unor sentimente adecvate care să ne motiveze şi că presupune înainte de toate autoperfecţionarea. Oricare ar fi problema subiacentă aici, Barbeyrac nu reuşeşte s-o ducă dincolo de nivelul afirmaţiei şi contestaţiei.

31. Barbeyrac pretinde că nu ştie cine este autorul atacului. După un prim paragraf consistent al replicii sale, începe să se refere constant la Leibniz numindu-l „autorul anonim" şi la Pufendorf, căruia îi spune „autorul" sau „autorul nostru". Potrivit lui Meylan, 1937, p. 109, Barbeyrac l-a întâlnit pe Leibniz în Berlin şi l-a considerat a fi plin de „gelozie la adresa celorlalţi care s-au remarcat în Republica Literelor".

32. În următoarele referinţe la *Jugement d'un anonyme*, am notat criticile lui Leibniz cu L şi răspunsurile lui Barbeyrac cu B. Pentru citatele din Leibniz, am dat trimiterile la paginile din *Political Writings*, coord. Riley. În traducerea din latină a lui Leibniz, Barbeyrac se deosebeşte uneori de Riley.

Prin urmare, voluntarismul greşeşte în ceea ce priveşte conceptul de dreptate. Consecinţele pentru morală sunt înspăimântătoare, singura alternativă fiind concepţia lui Leibniz (L, pp. 465-467; *cf. Political Writings*, pp. 71-72).

Leibniz adaugă o nouă critică. Voluntarismul recunoaşte că superiorii ale căror porunci stabilesc obligaţia trebuie să aibă nu doar puterea de a-şi impune ordinele, ci şi „temeiuri drepte care să le justifice puterea". Dacă o lege care obligă poate veni doar de la un superior care se bucură de autoritate, dar autoritatea superiorului poate fi asigurată doar prin raţiuni derivate dintr-o lege care obligă, „se creează un cerc [vicios] cum n-a mai fost altul mai clar". Iar dacă există raţiuni pentru ordinul dat de superior, Leibniz nu reuşeşte să înţeleagă de ce este nevoie de sancţiuni pentru a face acţiunea necesară din punct de vedere moral. Sancţiunile pot provoca teamă, dar nici nu vor face acţiunea mai justificată, nici nu vor ameliora caracterul celor ameninţaţi (L, pp. 484-488; *cf. Political Writings*, pp. 73-75).

Barbeyrac se ocupă de prima critică în două paragrafe, în ambele cazuri apropiindu-se foarte mult de poziţia lui Leibniz, deşi la început pare că ar nega sau ar avea rezerve faţă de premisa că Dumnezeu este proslăvit pentru că este drept. Dreptatea divină şi cea umană sunt similare, spune Barbeyrac, dar între ele există o mare diferenţă. Ne-am fi aşteptat să meargă mai departe şi să critice presupoziţia leibniziană că Dumnezeu şi omul sunt drepţi în sens univoc, evidenţiind eventual chiar punctul de vedere sugerat de însuşi Pufendorf, şi anume că Dumnezeu este proslăvit nu pentru că este drept, ci pentru că e binevoitor. În mod frapant, Barbeyrac nu procedează astfel. „Dumnezeu este drept prin natura sa. El nici nu poate, nici nu vrea să acţioneze altfel decât drept. Există o fericită neputinţă în el, o necesitate glorioasă, care provine doar din perfecţiunea sa fără margini."[33] Barbeyrac mai observă că oamenii sunt în mod clar diferiţi şi că, pentru a deveni drepţi, au nevoie de o obligaţie impusă „de vreun principiu exterior" (B, p. 459). Cu toate acestea, el pare a fi de acord că Dumnezeu poate fi cu adevărat drept, fiind guvernat de necesitate, chiar dacă, firește, nu are un superior.

Concesia pare mai evidentă în al doilea comentariu asupra aceluiaşi aspect. Barbeyrac stăruie asupra faptului că Pufendorf vorbeşte întotdeauna despre Dumnezeu ca fiind „absolut drept" şi „urmând cu

33. Barbeyrac nu şi-a publicat traducerea în franceză din Cumberland până în 1733, dar suntem aproape siguri că, în vremea în care îşi redacta răspunsurile către Leibniz, îl citise deja. În acest loc îi seamănă foarte mult.

sfinţenie regulile dreptăţii conforme cu perfecţiunea sa infinită". Nu consideră că orice lege „izvorăşte din voinţă, cu atât mai puţin din voinţa arbitrară a unui superior". E destul de adevărat că Dumnezeu este independent; nimeni, de exemplu, nu poate avea drepturi în ceea ce îl priveşte. Cu toate acestea, Pufendorf nu este interesat de legea ce-l priveşte pe Dumnezeu, ci de legea ce se referă la „fiinţele dependente". Legea ca produs al voinţei este potrivită doar unor astfel de fiinţe şi, chiar în aceste condiţii, legile noastre nu sunt create de o voinţă *arbitrară*. „Dumnezeu", spune Barbeyrac, „nu ar fi putut să prescrie pentru oameni alte legi ale dreptăţii decât cele întemeiate pe natura lor, altfel ar fi adus o jignire propriei sale perfecţiuni şi ar fi greşit faţă de sine" (B, p. 468).

Răspunsul lui Barbeyrac la acuzaţia de circularitate vicioasă se sprijină pe afirmaţia sa că Dumnezeu este drept în mod necesar. Dumnezeu are dreptul să poruncească „bazându-se pe raţiuni care-şi poartă dreptatea cu sine". În cazul în care Dumnezeu porunceşte conform unor raţiuni autentice, Barbeyrac insistă că avem o datorie chiar dacă sancţiunile nu intră în discuţie, încât critica lui Leibniz adresată lui Pufendorf nu se susţine. Barbeyrac admite însă, într-un mod extrem de interesant, că autorul pe care îl apără nu era suficient de lămurit asupra importantei distincţii dintre ceea ce-i dă lui Dumnezeu dreptul să poruncească şi ceea ce „îl pune în situaţia de a *porunci efectiv*". Oricum, nereuşita lui Pufendorf de a accentua această distincţie este, sugerează el, doar o „greşeală neînsemnată" (B, pp. 489-491).

Asociată cu propria sa nereuşită de a explica natura legii căreia i se supune Dumnezeu, necesitatea datorită căreia i se supune sau cum anume perfecţiunea sa dă naştere respectivei legi, concesiile de care am amintit par o abandonare a voluntarismului. Ele lasă la o parte pretenţia că dreptatea, chiar prin natura ei, ar presupune conformitate cu voinţa unui superior şi, implicit, şi pe aceea că necesitatea morală izvorăşte doar din sancţiunile care susţin porunca unui superior. Necesitatea morală, înţeleasă astfel, se raportează numai la fiinţele create. Interesele care îl determină pe Barbeyrac să facă aceste concesii sunt cât se poate de clare. La încercarea lui Leibniz de a-l asocia pe Pufendorf cu voluntarismul extrem al lui Descartes (L, p. 466; *Political Writings*, p. 72), Barbeyrac nu are nici o reacţie. El accentuează în schimb ideea că pentru Pufendorf preceptele dreptului natural îşi au temeiul în natura lucrurilor. O dată ce Dumnezeu a creat lucrurile cu aceste naturi, „nu poate prescrie nimic contrar lor fără să se trădeze pe el însuşi" (B, p. 461; *cf.* p. 468). Barbeyrac pur şi simplu nu vorbeşte, cum făceau voluntariştii din trecut, despre puterea absolută a lui

Dumnezeu, puterea care îi permite să aleagă să creeze ființe cu orice naturi i-ar fi pe plac. Este clar că a dorit să elimine orice asociere a lui Dumnezeu cu caracterul arbitrar (B, p. 477). Revolta morală împotriva voluntarismului, care ne obliga la o concepție asupra relațiilor dintre Dumnezeu și ființele umane de nesusținut din punct de vedere moral, pare să fi obținut în acest caz o victorie decisivă.

5. Critica lui Pufendorf – justificarea și motivul

Bineînțeles, încă nu am ascultat întreaga poveste. Barbeyrac are propriile sale obiecții în privința poziției lui Leibniz. Acestea se centrează pe relația dintre justificare și motivație în acțiunea morală. Deși se vor dovedi oarecum incomode pentru el însuși, Barbeyrac își formulează întâmpinările cu gândul de a pune sub semnul întrebării înțelesul pe care Leibniz îl dă moralei. Astfel, ni se înfățișează o nouă cale prin care convingerile morale mai degrabă decât cele pur epistemologice sau metafizice au conturat dezbaterile asupra filosofiei morale.

Mai întâi, Barbeyrac susține că Leibniz nu poate demonstra faptul că Dumnezeu este indispensabil pentru morală. Dacă Pufendorf evită să considere că, la limită, „dreptatea depinde de voința cu totul arbitrară a lui Dumnezeu", Leibniz nu ezită deloc să adopte cealaltă extremă vicioasă, susținând că dreptatea este „complet independentă de voința lui Dumnezeu". El cade astfel în capcana de a considera virtutea independentă de religie, alăturându-se celor care, precum Pierre Bayle, credeau că până și ateii pot accepta obligații (B, p. 480). Barbeyrac nu observă aici – sau nu recunoaște – că Dumnezeul lui Leibniz, garant al armoniei din univers, este la fel de indispensabil moralei ca și Dumnezeul conceput de voluntarism (bineînțeles, nu în același fel). În cele din urmă, acest aspect îl determină pe Barbeyrac să susțină că modul în care Leibniz înțelege justificarea morală și motivația morală este deficitar, datorită inadecvărilor morale din poziția sa.

Contraatacurile lui Barbeyrac se concentrează pe teoria leibniziană a obligației. Teoria în sine este destul de simplă. Obligația, spune Leibniz, este doar necesitate morală (*Eseuri de teodicee*, p. 273). Necesitatea morală este „necesitatea care îl obligă pe înțelept să facă binele" (*Eseuri de teodicee*, pp. 275-276), necesitatea atașându-se de acțiunile cerute ca mijloace în atingerea scopurilor, fie ale lui Dumnezeu, fie ale omului înțelept. Ca și în cazul expunerii leibniziene despre lege, definiția obligației este destinată să nege că ea ar presupune existența unei forțe superioare, care impune legi sau sancțiuni pentru a-i

face pe agenţi să se comporte într-un mod anume. Locke, spune Leibniz, greşeşte complet în această privinţă. El crede „că binele sau răul moral este un bine sau un rău instituit, ceva impus nouă" de Dumnezeu pentru a ne oferi un motiv în plus de a-i respecta voinţa. Dar nu este nevoie de nici o sancţiune contingentă pentru a crea obligaţia. Binele sau răul perceput, pe care Dumnezeu l-a asociat cu diferite acţiuni, creând astfel cea mai bună dintre toate lumile posibile, deja face necesară pentru noi (adică obligatorie) urmărirea binelui şi evitarea răului. Prin urmare, Leibniz împărtăşeşte parţial opinia lui Cumberland. El acceptă ideea că, prin recompensele sau pedepsele pe care natura ni le acordă, Dumnezeu ne-a indicat voinţa lui, obligându-ne astfel să acţionăm conform poruncilor sale[34], dar nu acceptă ipoteza lui Cumberland conform căreia, exprimându-şi voinţa, Dumnezeu ne cere să ne transformăm cunoaşterea în obligaţie. Pentru Leibniz, cunoaşterea este cea care ne obligă.

Concluzia lui Leibniz că unui om bun îi este imposibil să nu facă ceea ce este necesar din punct de vedere moral trebuie înţeleasă *ad litteram*. „Dreptul", spune Leibniz într-un pasaj memorabil, „este un fel de posibilitate morală, iar obligaţia este o necesitate morală. Prin moral înţeleg ceea ce este «natural» pentru un om bun, pentru că [...] trebuie să credem că suntem incapabili să facem lucruri ce sunt împotriva principiilor morale" (*Political Writings*, pp. 170-171). Un om bun este înzestrat cu înţelepciune şi de aceea vede ceea ce e cel mai bine ; văzând clar, nu poate să nu fie determinat de acesta. Este neapărat determinat sau, altfel spus, este constrâns sau obligat să acţioneze în consecinţă. Într-un fragment, Leibniz elaborează bazele unei logici deontologice : o acţiune datorată este necesară, o acţiune permisă este posibilă, o acţiune interzisă este imposibilă (*Textes inédits*, I, 605)[35]. Modul în care agenţii privesc statutul normativ al acţiunilor nu arată doar evaluarea acestora de către agenţi, ci asigură şi explicaţia pentru acţiunile agenţilor[36]. Să ai o justificare a acţiunii înseamnă să ai un bun temei pentru a acţiona, iar un temei bun explică de ce acţionează

34. Leibniz, *New Essay*, pp. 250-251, face comentarii la Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. I, II, XXVIII, 4-6, pp. 334-335, unde Locke îl atacă pe Cumberland.

35. Vezi, de asemenea, Sève, 1989, pp. 108-122, şi referinţele incluse acolo.

36. Leibniz explică faimosul pasaj din Ovidiu despre vederea binelui şi făptuirea răului, precizând că în asemenea cazuri binele moral – la care ar trebui să năzuiască omul bun – este depăşit de „binele plăcut", adică de ceea ce pasiunile de moment ne fac să considerăm a fi bine. Nu există două voinţe în interiorul nostru, ci percepţii amestecate (*Eseuri de teodicee*, p. 174).

cineva. O justificare este pur şi simplu o explicaţie care se bazează pe convingeri adevărate despre perfecţiune. Prin urmare, justificarea şi motivaţia sunt inseparabile.

Dat fiind acest înţeles al obligaţiei, este uşor de arătat cum reuşeşte Barbeyrac să îl acuze pe Leibniz că l-ar lăsa pe Dumnezeu în afara moralei. Leibniz, spune el, crede că obligaţia se naşte direct din „natura lucrurilor", iar conştiinţa noastră se naşte din aceasta. Ateii ar putea să observe relaţiile care obligă şi, dacă acestea sunt, după cum spune Leibniz, „nu mai puţin întemeiate pe natura imuabilă a lucrurilor [...] decât principiile aritmeticii şi geometriei" (L, p. 466 ; *cf. Political Writings*, p. 71), atunci le-ar îmbrăţişa chiar dacă Dumnezeu nu ar exista[37]. Pufendorf a obiectat la o idee de acelaşi fel lansată de Grotius, iar Barbeyrac a adoptat o poziţie asemănătoare faţă de concepţia lui Leibniz. Dar critica lui profundă este direcţionată asupra ipotezei care, mai mult ca oricare alta, a făcut posibilă imaginea de ansamblu a moralei leibniziene, aceea că toate temeiurile pentru a acţiona – şi deci toate motivele – apar dintr-un singur tip de considerente. Pentru Barbeyrac, această afirmaţie este falsă. El susţine că legea morală aduce în deliberările noastre temeiuri pentru a acţiona diferite ca tip şi incomensurabile cu acel fel de temei care este legat de dorinţele noastre şi crede că Leibniz a ignorat total acest aspect.

Leibniz creează un context în care obiecţia lui Barbeyrac prinde mult prea uşor. Cum Pufendorf restrânge întreaga sferă a dreptului natural la această viaţă, spune Leibniz, el nu poate explica motivaţia de a acţiona drept. Este curată prostie ca un om „să-şi rişte bogăţiile, onoarea şi chiar propria existenţă pentru binele celor dragi, pentru ţara sa ori pentru dreptate, când, prin ruinarea altora, s-ar putea gândi numai la sine şi ar putea trăi printre onoruri şi bogăţii", exceptând cazul în care există o viaţă după moarte, unde dreptatea este răsplătită (L, pp. 441-443 ; *cf. Political Writings*, pp. 67-68).

Pufendorf nu a restrâns niciodată în felul acesta dreptul natural, intervine Barbeyrac, acuzându-l pe Leibniz că nu a avut „idei nici exacte, nici bine legate despre natură şi despre forţa inerentă [*la force propre*] a *Datoriei*". Spre deosebire de Pufendorf, Leibniz nu sesizează „impresia

37. A fost, desigur, o neglijenţă din partea lui Leibniz să compare adevărurile eterne ale moralei cu cele ale aritmeticii şi geometriei. Primele depind de alegerea de către Dumnezeu a ceea ce este cel-mai-binele, ultimele rezistă, probabil, în toate lumile posibile. Dar, cum Barbeyrac pretinde că nu ar şti cine a scris „Judecata", nu poate lua în considerare această distincţie.

pe care simpla vedere a legii ar trebui o facă în inima oricărei persoane raţionale". Pufendorf înţelege că morala ar putea presupune un sacrificiu autentic şi consideră că putem fi determinaţi să acţionăm de gândul datoriei, fără să ne preocupe recompensele sau pedepsele de după moarte. De vreme ce Leibniz nu înţelege asta, nu poate pretinde că este într-adevăr de aceeaşi părere cu păgânii antici „care făceau atât de bine diferenţa între onest şi util". Morala lor, adaugă Barbeyrac, este în mod sigur mai pură şi mai nobilă decât a lui Leibniz (B, pp. 444-445). Va reveni la acest aspect mai târziu. Este o greşeală să reduci discuţiile despre datorie şi obligaţie la unele despre utilitate. Cât timp ceilalţi nu sunt afectaţi, ne este permis să ne ignorăm propriile interese sau chiar să le dăunăm, dar nu avem şi dreptul să ne ignorăm datoria (B, p. 472)[38]. Barbeyrac îl mai acuză pe Leibniz şi de faptul că, deoarece teoria obligaţiei avansată de el nu se potriveşte cu un element conceptual inerent felului în care folosim lauda şi învinuirea, acesta interpretează complet eronat morala umană. În acest aspect, voluntarismul este superior din punct de vedere moral raţionalismului lui Leibniz.

Leibniz şi-a supralicitat – sau şi-a deformat – propria concepţie. În ciuda remarcei sale despre absurditatea sacrificiului de sine, el nu consideră că suntem cu toţii neapărat egoişti. După cum spune în *Eseuri de teodicee*, „eu cer ca un om să fie virtuos, recunoscător, drept nu doar din interes, din speranţă sau din frică". Dar explicaţia oferită acestei cerinţe încă mai pare să lase loc obiecţiilor lui Barbeyrac. Un om ar trebui să fie virtuos, spune Leibniz, datorită „plăcerii pe care ar trebui să o găsească într-o acţiune bună" (*Eseuri de teodicee*, pp. 287, 282). A spune asta este totuna cu a spune că motivele unei acţiuni egoiste şi motivele unei acţiuni drepte sau făcute din datorie sunt în principiu aceleaşi. În ambele cazuri, urmărim să dobândim cea mai mare perfecţiune disponibilă nouă, cu speranţa că succesul ni se va părea plăcut. Persoana egoistă este mărginită, în timp ce persoana caritabilă este înţeleaptă. Altfel, nu ar fi diferite.

Pentru Barbeyrac, acţiunea morală este diferită. Când acţionăm conştienţi de lege, nu trebuie să credem că vom spori cantitatea de bine sau de perfecţiune pentru noi sau pentru alţii. Exigenţele morale – poruncile lui Dumnezeu – nu impun obţinerea celor mai bune rezultate.

---

38. Există o puternică asemănare între acest argument şi afirmaţia lui Grotius (capitolul IV, 7) că Aristotel s-a înşelat în legătură cu dreptatea, căci nu e *nedrept* să iei mai puţin decât ţi se cuvine (în cazul în care problema nu-i priveşte şi pe alţii), deşi nu ar fi înţelept.

Barbeyrac nu susţine că aceasta este cea mai bună dintre toate lumile posibile şi nu crede că morala are nevoie de o asemenea supoziţie. Când acţionăm conştienţi de faptul că există o lege care ne cere acest lucru, nu trebuie să acţionăm dintr-o dorinţă de a ne apropia de perfecţiune, ci dintr-un motiv special. Morala pretinde supunere în faţa legilor sale, indiferent de consecinţe. Deosebirea radicală dintre justificarea acţiunii morale şi justificarea bazată pe urmărirea binelui sau a perfecţiunii este legată de diferenţa radicală din motivaţia noastră. Am atras atenţia (în capitolul VII, 5) că Pufendorf oferă doar o schiţă aproximativă a acestei poziţii, Barbeyrac dezvoltându-i sugestiile.

Diferenţa dintre Leibniz şi Barbeyrac poate fi formulată după cum urmează. Leibniz consideră că nu poate exista decât un singur tip de motivaţie, cel născut din conştientizarea perfecţiunii. De vreme ce susţine că toate perfecţiunile sunt comensurabile, trebuie să meargă mai departe şi să accepte că la fel sunt şi toate justificările practice. Teoria motivaţiei, pe care o dezvoltă ca parte a epistemologiei generale şi a metafizicii sale, îi impune acest mod de a înţelege morala. Barbeyrac susţine că noi distingem două tipuri diferite de justificări. Unul arată că o anumită acţiune este mijlocul prin care ne putem atinge scopul. Celălalt arată că unele acţiuni sunt în acord cu una dintre legile lui Dumnezeu. Cum este clar că aceste justificări sunt incomensurabile, înseamnă că ar trebui să existe diferite tipuri de motivaţie care să ne permită să le răspundem. Felul în care Barbeyrac înţelege morala determină teoria lui asupra motivaţiei.

Asemenea lui Pufendorf, Barbeyrac nu oferă o explicaţie pozitivă a puterii inerente datoriei sau a modalităţii în care conştiinţa „frumuseţii virtuţii" ne poate motiva (B, p. 447). Dar insistă destul de mult asupra faptului că motivaţia nu poate apărea exclusiv din conştientizarea raţională a naturii lucrurilor. Raţiunea este reprezentată, în cele din urmă, doar de noi, cei care raţionăm; şi „nimeni nu poate să-şi impună lui însuşi o necesitate indispensabilă de a acţiona în cutare sau cutare mod". Ceea ce-mi impun de unul singur pot îndepărta singur. Necesitatea presupune că nu pot să mă sustrag ei după bunul meu plac. Dacă mă pot elibera, înseamnă că nu există „o *obligaţie* adevărată" (B, pp. 472-474). Numai porunca altuia impune necesitatea.

Leibniz ar fi putut replica foarte uşor că nu mă pot desprinde de necesitatea de a urmări ceea ce raţiunea îmi arată (corect sau incorect) ca fiind cel mai mare bine sau cea mai mare perfecţiune disponibilă. Dar punctul de vedere al lui Barbeyrac este legat de un concept specific moralei. Urmărirea binelui ca bine nu este acelaşi lucru cu acţiunea

din datorie sau pentru că suntem obligaţi să acţionăm. Motivul pretins de o acţiune adecvată din punct de vedere moral nu este plăcerea cuiva, nici măcar dacă acesta are o înclinaţie naturală de a obţine plăcere din binele altora (B, p. 478), ci este datoria. Barbeyrac insistă pe ideea că aici este implicat un aspect moral. Pe cei care, printr-o „dispoziţie fericită" a naturii lor, găsesc că e uşor şi plăcut să-ţi faci datoria îi considerăm mai degrabă norocoşi decât merituoşi. Credem că omul care trebuie să lupte pentru a birui obstacole interioare şi reuşeşte este, „fără îndoială, mai drept şi mai demn de laudă decât unul pe care nu-l costă aproape nimic să fie un om cu o voinţă bună" (B, pp. 478-479). Când Barbeyrac rezumă totul, spunând că „scriitorul anonim confundă întotdeauna adecvarea cu obligaţia şi interesul cu datoria" (B, p. 482-483), pretinde de fapt că perspectiva voluntaristă dezvoltată de Pufendorf priveşte într-un sens mai precis morala decât concepţia lui Leibniz.

Prezentând legile moralei drept porunci ale lui Dumnezeu, care trebuie urmate înainte de orice şi mai degrabă ca porunci decât ca învăţături despre bine, Pufendorf afirmă de fapt că cerinţele moralei sunt incomensurabile cu cele ale prudenţei şi au prioritate în faţa lor. Prin urmare, acţiunea pe deplin morală trebuie să fie motivată de un singur tip de motive, deşi este posibil să faci şi din prudenţă ceea ce pretinde morala. Oricare ar fi celelalte concesii făcute criticii lui Leibniz, Barbeyrac consideră cu îndreptăţire că aceste aspecte sunt fundamentale pentru poziţia moralei voluntariste pe care el o apără. Leibnizianismul neagă atât incomensurabilitatea temeiurilor prudenţei şi ale moralei, cât şi nevoia de un tip unic de motiv moral. Poziţia lui Leibniz a fost cel puţin coerentă; la sfârşitul confruntării, nu este limpede dacă şi cea a lui Barbeyrac a fost la fel. Acesta a reuşit să înţeleagă în linii mari ceea ce trebuia spus dacă morala era aşa cum credeau Pufendorf şi cu el că este, dar nu şi să elaboreze o teorie care să strângă laolaltă toate aspectele[39].

39. Aş dori să mulţumesc celor care, în 1994, au participat la Conferinţa de la Berlin dedicată lui Pufendorf pentru utilitatea discuţiilor purtate asupra unei versiuni anterioare a acestor secţiuni despre Leibniz şi Barbeyrac. Sunt recunoscător mai ales dnei dr. Fiammetta Palladini pentru lunga scrisoare în care mi-a indicat o greşeală destul de importantă din textul original.

PARTEA A TREIA

Spre o lume pe cont propriu

CAPITOLUL XIII

Morală fără mântuire

Mulţi dintre autorii de care m-am ocupat până acum au susţinut că morala are legătură, într-un fel sau altul, cu mântuirea. Dacă nu au considerat că un comportament virtuos ar conduce prin el însuşi la mântuire sau ar garanta-o, au socotit cel puţin că este o condiţie necesară a mântuirii ori un semn al ei. Fie trebuia să te comporţi în mod virtuos pentru a deveni demn de graţia mântuitoare, fie puteai câştiga viaţa eternă prin bunătatea morală, fie, dacă te numărai printre cei aleşi, trebuia să o arăţi printr-un comportament bun din punct de vedere moral. Chiar şi susţinătorii teoriei dreptului natural, reticenţi din principiu faţă de astfel de chestiuni în tratatele lor despre jurisprudenţă, se gândeau totuşi la mântuire, lucru dovedit de afirmaţia lui Pufendorf, potrivit căreia faptul că ne dedicăm îndeplinirii îndatoririlor imperfecte într-un spirit adecvat ne poate face merituoşi – şi nu numai în această viaţă (capitolul VII, 4). Într-adevăr, adepţii extremi ai antinomianismului ar fi putut susţine că, dacă eşti mântuit, atunci orice ai face ar fi considerat bun, iar morala este irelevantă[1]. Însă astfel de concepţii pot duce la consideraţii filosofice, dacă poate fi vorba despre aşa ceva, numai pentru a fi respinse. Filosofii cu convingeri religioase serioase au înclinat să creadă că trebuia să existe o anumită legătură între morală şi mântuire.

Bineînţeles, din perspectiva ateilor, aici nu există nici o problemă. Aşa-zişii libertini francezi din timpul primei jumătăţi a secolului al XVII-lea au propus o mare varietate de puncte de vedere neortodoxe,

1. În capitolul X, nota 1, m-am referit la studiul lui Knox, 1950, asupra acestui subiect.

printre care şi morala ateistă[2]. Inovatori, inteligenţi şi adeseori amuzanţi cum erau, libertinii francezi nu au exprimat aceste puncte de vedere în forma unor eseuri filosofice ori a unor tratate. Hobbes şi Locke, care se declarau credincioşi, au socotit că numai un număr minim de adevăruri trebuie să fie acceptate în ordinea credinţei mântuitoare şi nici unul dintre ei nu a spus prea multe despre relaţia dintre morală şi mântuire. Primii gânditori moderni care au explorat sistematic ideea că morala poate sau trebuie să fie înţeleasă ca având puţine legături cu mântuirea (sau chiar nici una) nu au fost necredicioşi. Acceptând creştinismul într-o formă sau alta, ei au găsit totuşi necesar să întrebe: „Cum ar trebui înţeleasă morala altfel decât ca o parte a căii spre mântuire?".

În acest capitol, pun în discuţie trei moduri diferite în care au abordat această problemă cei care se numără printre credincioşi. Gassendi, preot catolic şi mare susţinător al epicureismului, Pascal şi Nicole, apărători subtili ai jansenismului, şi Bayle, neîntrecutul învăţat polemist hughenot, au avut motive foarte diferite de a lua în considerare această chestiune. Fiecare dintre ei a considerat că opera sa ar ajuta la purificarea şi protejarea religiei, ca şi a moralei. Cititorii de mai târziu le-au utilizat ideile în diferite scopuri.

1. Reabilitarea epicureismului de către Gassendi

Epicur a avut un prost renume în Antichitate datorat adversarilor săi, deoarece, potrivit acestora, ar fi susţinut că plăcerea animalică brută constituie binele suprem, ducând apoi genul de viaţă care decurgea de aici. Materialismul său, negarea nemuririi şi a grijii providenţiale divine au oferit creştinilor puternice motive suplimentare pentru a considera poziţia sa ca fiind inacceptabilă. Cu toate acestea, cei ce căutau sfaturi de viaţă mai puţin austere decât cele ale învăţăturilor creştine ori ale stoicilor găseau, fără să facă caz de aceasta, în epicureism un ajutor, cel puţin de la recuperarea textelor lui, în Renaştere[3].

2. Vezi textele retipărite în Adam şi studiile scrise de Spink, 1960, Pintard, 1943, şi d'Angers, 1954.

3. Cetăţenii prezentaţi de Thomas Morus în *Utopia* sa (1516) trăiesc după o etică epicureică, deşi Morus însuşi a fost un catolic fervent. Cu aproape un secol mai devreme, umanistul italian Lorenzo Valla publicase o apologie a epicureismului în scrierea sa *De voluptate* (*Despre plăcere*).

Dezvoltarea atomismului democritian în opera lui Epicur şi, încă şi mai mult, în cea a continuatorului său, Lucretius, a făcut ca fizica epicureică să fie atractivă pentru aceia care se opuneau cauzelor finale ale lui Aristotel. Întrebarea care se punea era dacă epicureismul putea fi folosit fără a afecta creştinismul. Pierre Gassendi (1592-1655) şi-a dedicat întreaga viaţă demonstrării acestui lucru[4].

Crescut în spiritul catolicismului şi pregătit pentru preoţie, Gassendi a arătat un interes timpuriu pentru noua ştiinţă. Teologia ortodoxă pe care a fost numit să o predea în prima sa slujbă i-a stârnit o puternică repulsie, iar autoritarismul intelectual al superiorilor săi l-a dezgustat. Ca alternativă, s-a îndreptat spre scepticismul pyrrhonian, ca şi spre epicureism. Prima sa carte, publicată în 1624, a fost un atac la adresa aristotelismului. Din ambiţiosul său plan de a prezenta şapte secţiuni, din care ultima să fie dedicată moralei epicureice, a realizat doar prima parte[5]. În măsura în care cartea are o concluzie, ea este una sceptică. Argumentele în favoarea scepticismului sunt, în cea mai mare parte, cele pyrrhoniene, cu care suntem familiarizaţi, însă Gassendi nu atacă în egală măsură întreaga cunoaştere.

Afirmaţiile credinţei sunt lăsate intenţionat în afara discuţiei dacă trebuie sau nu să fie numite cunoaştere. Ţinta este în mod esenţial concepţia aristotelică, potrivit căreia adevărata cunoaştere trebuie să fie dedusă în mod strict din principii evidente prin sine, intuitiv certe (*Works*, coord. Brush, pp. 85-86). Însă Gassendi argumentează că simţurile sunt, de asemenea, nesigure, încearcă să respingă afirmaţia potrivit căreia scepticismul s-ar anula pe sine şi, în general, pare a sprijini ideea că nimic nu este cunoscut (pp. 102 şi urm.).

---

4. Sarasohn, 1996, oferă cel mai complet studiu al eticii lui Gassendi. Ea pune în discuţie influenţele asupra lui Gassendi, relaţiile sale cu Hobbes şi felul în care Locke i-a folosit opera, precum şi gândirea sa morală şi politică. Vezi, de asemenea, scrierile mai timpurii ale lui Sarasohn, din 1982 şi 1985. Jones, 1989, capitolul 6, oferă o utilă trecere în revistă a epicureismului în perioada Renaşterii, iar în capitolul 7 ne dă o bună privire de ansamblu asupra personalităţii lui Gassendi. În ambele capitole, Jones se concentrează, aşa cum o face mai complet în Jones, 1981, asupra ştiinţei şi metodologiei şi mai puţin asupra moralei.

5. Biserica l-a lăsat pe Gassendi să înţeleagă că a fost deranjată de apariţia primului său volum. O asemenea nemulţumire putea fi serioasă, căci, în 1624, un grup de trei tineri care doreau să susţină o dispută publică împotriva tezelor aristotelice era ameninţat cu pedeapsa cu moartea. Vezi Pintard, 1943, p. 153; Tack, 1974, p. 119.

Gassendi spune că a fost atras de filosofie datorită promisiunii lui Cicero că ea ne-ar putea arăta cum să trăim „fără tulburare". Aristotelismul scolastic pe care trebuia să îl predea nu a respectat această promisiune (pp. 18-19), însă, încă de timpuriu, Gassendi a ajuns să creadă că epicureismul ar putea face acest lucru. Cel de-al şaptelea fascicol al criticii sale la adresa lui Aristotel trebuia să expună „doctrina epicureică a plăcerii" (p. 25). Către sfârşitul vieţii, după mai multe amânări, a simţit că versiunea sa cu privire la această doctrină era aproape gata de publicat. Uriaşa sa scriere *Syntagma Philosophicum* a fost de fapt publicată postum, fiind asamblată dintr-un morman de hârtii de către susţinătorii săi devotaţi[6].

Urmând exemplul lui Epicur şi al altor gânditori antici, Gassendi îşi împarte opera în trei părţi principale : Logica sau Canonica, Fizica şi Etica[7]. Fizica este o compilaţie imensă de fapte şi teorii despre geografie, geologie, plante, varietăţi de animale, psihologia animalelor şi a oamenilor, având drept încheiere apărarea tezei nemuririi sufletului şi respingerea obiecţiei lui Epicur cu privire la această problemă. Logica are o semnificaţie mai directă pentru preocupările noastre. Aici Gassendi clarifică faptul că a abandonat scepticismul, deşi încă îi simte atracţia evidentă, şi că nu a pretins niciodată să atingă certitudinea absolută cu nici unul dintre rezultatele sale[8]. El propune baza pentru un program modest prin care să învăţăm din experienţa pe care o avem neîncetat despre lume şi să ne folosim raţiunea pentru a obţine cel puţin cunoaşterea cu un înalt grad de probabilitate a aspectelor acesteia care nu ne sunt accesibile în mod direct prin intermediul simţurilor. Gassendi respinge modelul deductiv de cunoaştere pe care îl atribuie lui Aristotel şi argumentează în schimb că putem avea destulă încredere în simţurile noastre ca să folosim ceea ce ne furnizează ele ca puncte de plecare pentru a descoperi ce anume face ca lumea să ne apară aşa cum ne apare.

---

6. Ea a fost precedată de un lung studiu asupra vieţii şi învăţăturilor lui Epicur, care începea cu o listă stabilită cu grijă a scrierilor lui Epicur, aşa cum fusese prezentată de Diogene Laertius, şi continua cu o traducere, o biografie care apăra personalitatea lui Epicur şi un comentariu detaliat. Lucrarea este unul dintre punctele de reper ale ştiinţelor umaniste clasice.
7. Pentru împărţirea pe care o face Epicur, vezi Diogene Laertius, X, 29-30 (trad. rom. de C.I. Balmuş, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, 2001, p. 320 – n.t.).
8. El are unele lucruri interesante de spus ca răspuns la preocupările pyrrhoniene legate de criteriu şi raţionamentul circular ; vezi *Works*, coord. Brush, pp. 345-348.

Sugestia fundamentală a lui Gassendi este aceea că noi aflăm despre ceea ce este de fapt ascuns atunci când ne întrebăm ce explică cel mai bine aparentul. De exemplu, oamenii transpiră şi, de aceea, deşi pielea arată intactă, trebuie să aibă mici găuri pe ea, altminteri nimic nu ar putea trece prin aceasta. Microscoapele ne vor permite într-o zi să le vedem efectiv. Între timp, putem să acceptăm că experienţa noastră ne furnizează semne, cum ar fi transpiraţia pe care o vedem, şi să folosim raţiunea pentru a concepe ceea ce este ascuns (*Works*, pp. 326-335)[9]. În mod similar, putem deduce că există suflete în corpurile umane vii, deoarece există anumite expresii ale comportamentului uman care pot veni doar din suflete. Putem deduce şi că există un Dumnezeu din „efectele percepute prin simţuri, care nu pot fi produse de nimic altceva decât de Dumnezeu şi care, de aceea, nu ar putea fi observate dacă Dumnezeu n-ar fi fost prezent în lume, cum este minunata ordine a universului" (p. 336)[10].

Urmează o metodologie care arată cât de familiarizat era Gassendi cu ştiinţa galileană care provenea din Padova. Când descoperim un adevăr, trebuie să dăm dovadă de subtilitate în „identificarea unui termen mediu" care să lege un subiect de un predicat. Termenul mediu se găseşte cel mai probabil printre lucrurile pe care le ştim deja. „Poate fi numit un semn, de vreme ce ne conduce la cunoaşterea a ceva ascuns." Îl putem descoperi fie prin analiza subiectului, fie prin sinteză, pornind de la predicat. Dacă descoperim termenul mediu prin analiză sau descompunere, ne verificăm teoria folosind compunerea sau sinteza. În plus, folosim simţurile şi raţiunea pentru a ne evalua succesul (pp. 367-371).

Atunci când predăm artele practice sau ştiinţele, care diferă de predarea cunoştinţelor teoretice, trebuie să începem cu scopul şi să trecem la explicarea părţilor în care l-am descompus. Ca atare, în predarea eticii, spune Gassendi, „mai întâi se clarifică ce constituie viaţa bună, iar apoi sunt explicate mijloacele potrivite de a o obţine şi a o menţine astfel, respectiv principiile morale onorabile sau virtutea" (p. 374). Deşi Gassendi nu menţionează în prezentarea eticii metodologia pe care o foloseşte, tratarea subiectului urmează de fapt propriile sale precepte.

---

9. Exemplul, mai puţin referinţa la microscop, ne duce înapoi la Antichitate.
10. Vezi, de asemenea, „Disquisitio" („Obiecţiile") a lui Gassendi faţă de Descartes, în *Writings*, II, 215, în care argumentează că principala dovadă raţională a existenţei lui Dumnezeu este ordinea şi organizarea lumii şi a părţilor sale.

Morala este ştiinţa practică despre cum să ducem o viaţă bună sau fericită şi, ca atare, ea este cea mai importantă parte a filosofiei (*Discourses*, pp. 1-3)[11]. Ceea ce stă în calea realizării scopului nostru este în primul rând faptul că ignorăm ce înseamnă fericirea. Fără a şti ce constituie fericirea, nu ştim cum să acţionăm în mod virtuos. De aceea, Gassendi ne arată cum putem ajunge la această cunoaştere de care avem atâta nevoie. Putem observa că toţi oamenii doresc plăcerea şi numai plăcerea. Unii filosofi au considerat că dorim averi ori sănătate ori alte lucruri. Dar dorinţa plăcerii este cea care ne determină de fapt să căutăm toate aceste lucruri, de vreme ce ne dorim sănătatea, puterea, frumuseţea şi altele asemenea fiindcă sunt plăcute. Ceea ce este plăcut nu este un bine diferit de ceea ce este onest şi ceea ce este folositor, ci este pur şi simplu „o parte a trunchiului comun care le face pe celelalte să fie bune şi dezirabile", de vreme ce ele sunt dorite doar fiindcă sunt plăcute. Plăcerea este o parte extrem de stabilă a tuturor scopurilor şi dorinţelor noastre, astfel încât „nu avem libertatea de a o refuza" (p. 88). Chiar atunci când ne dorim un lucru onorabil de dragul lui însuşi, noi căutăm plăcere. Ceea ce este „onorabil" sau „onest" (*honestum*) este ceea ce oamenii respectă ori laudă şi resimţim plăcere în a fi lăudaţi (ori, cel puţin, în a fi lăudaţi de oameni de cea mai bună calitate), chiar dacă nu obţinem un beneficiu ulterior (pp. 94-97). În acest caz, dorinţa noastră de a obţine plăcerea şi incapacitatea noastră de a dori orice altceva sunt semne care trimit către o analiză a conceptului binelui suprem ca plăcere. „De aceea, putem deduce de aici că «bine» şi «plăcut» sunt doar nume diferite ale aceluiaşi lucru." (p. 91) Concluzia epicureică este cea mai bună explicaţie a manifestărilor legate de comportamentul uman. Ca atare, aceasta este un răspuns la perspectiva scepticismului asupra moralei.

Versiunea pe care o oferă Gassendi moralei epicureice o urmează pe cea a maestrului său atât de strâns în privinţa majorităţii chestiunilor fundamentale, încât nu este necesar să o mai prezentăm aici[12]. Gassendi

11. În ciuda importanţei pe care i-o acordă în concepţia sa, Gassendi tratează morala în finalul scrierii *Syntagma* şi mult mai pe scurt decât celelalte teme. Din cele şase volume care alcătuiesc varianta prescurtată de Bernier a scrierii *Syntagma*, pe care o folosesc în principal aici, etica ocupă doar ultimul volum.

12. Sunt de acord cu Tack, 1974 (p. 216, n. 389), că Rochot se înşală atunci când afirmă că Gassendi modifică în mod serios poziţia epicureică în domeniul moralei (Rochot, 1944, pp. 98-99).

își dă foarte bine seama că trebuie să lucreze din greu pentru a construi o teorie care să fie acceptată de cititorii creștini. Merită să fie menționate câteva dintre problemele pe care le abordează în elaborarea teoriei sale. Nu ne surprinde că el se străduiește să respingă acuzațiile de senzualitate și depravare aduse lui Epicur. Gassendi crede că aceste acuzații se datorează dușmăniei pe care i-o purtau stoicii. Ca individ, Epicur a fost considerabil mai plăcut decât profesorii stoici, iar doctrina sa, spre deosebire de a lor, este una pe care oamenii chiar o pot urma. De aceea, el i-a atras pe mulți care altfel ar fi putut să încerce să urmeze învățătura stoică. Fiind incapabili să îl combată cu argumente solide și arzând de invidie, stoicii au trecut la calomnie. Gassendi folosește o bună parte din paginile sale pentru a sublinia, întru totul îndreptățit, că Epicur a recomandat o viață simplă și austeră, fiind el însuși un model pentru o astfel de viață (*Discourses*, pp. 45 și urm.). Epicureicul nu va urmări realizarea plăcerilor atunci când acestea sunt amestecate cu durere sau sunt urmate de durere, așa cum sunt majoritatea plăcerilor simțurilor. El va căuta liniștea și absența durerii, iar nevoile sale materiale vor fi puține. Ca rezultat, Gassendi intenționează să arate că, urmărind plăcerea personală, corespunzător înțeleasă, omul va ajunge de fapt la acel mod de viață care este lăudat de toți ca fiind cinstit și corect. Chiar și stoicii au căutat plăcerea, deși au încercat să ascundă acest fapt în spatele exprimării tehnice (pp. 82 și urm.). Noi nu suntem, insistă el la început, „preocupați de acea fericire menționată de autorii sacri" care ne vorbesc despre bucuriile devoțiunii desăvârșite divin influențate față de Dumnezeu, nici de „o asemenea viață încât să nu ne putem imagina una mai bună". Noi întrebăm doar ce este „fericirea naturală", adică fericirea pe care ne putem aștepta în mod rezonabil să o dobândim în această viață, în societatea umană (p. 6). Gassendi nu ne arată drumul către cea mai mare plăcere posibilă. Trăirea plăcerii moderate este un scop ultim perfect acceptabil.

O dată cu reabilitarea plăcerii, Gassendi încearcă și o reabilitare a iubirii de sine. Efortul său se vede cu maximă claritate în descrierea pe care o face pietății. Sunt unii care insistă că Dumnezeu trebuie să fie iubit doar pentru el însuși, fără nici o preocupare pentru propria plăcere a individului. Unii oameni, sperând să arate că o astfel de viață poate să fie trăită, „se fălesc și cred că ei înfăptuiesc toate acestea. Într-adevăr, nu-i invidiez și nici nu o să-i contrazic", spune Gassendi, dar dacă sunt atât de dezinteresați de propriul eu, acest lucru se datorează totuși unui dar supranatural oferit direct de Dumnezeu. Cu toate acestea, Gassendi e preocupat de acel fel de pietate și virtute naturală, „potrivit căruia omul acționează cu oarecare referire la sine".

Însăşi Sfânta Scriptură ne spune că trebuie să îl iubim pe Dumnezeu, deoarece este bun cu noi, ne iartă păcatele, ne dovedeşte bunăvoinţa sa şi ne promite raiul. De aceea, atunci când îl iubim pe Dumnezeu, nu greşim cu nimic dacă „avem în vedere acele plăceri eterne care sunt făcute tocmai pentru bucuria celor care l-au iubit şi l-au cinstit pe Dumnezeu" (*Discourses*, pp. 111-112 ; *cf.* 337-338). Dacă e nevoie de graţia supranaturală pentru a fi total dezinteresat de sine, atunci acest lucru este irelevant pentru o etică preocupată de ceea ce este natural – şi pe aceasta avem nevoie să o edificăm.

În conformitate cu concepţia lui Epicur, toate virtuţile sunt tratate ca mijloace pentru atingerea plăcerii. De exemplu, în tratarea dreptăţii, Gassendi se limitează în mare măsură la reproducerea unui lung pasaj din scrierile lui Epicur, incluzând locurile în care se afirmă că dreptatea presupune un contract social[13]. Cu toate acestea, el face de la început o precizare semnificativă. Citându-i pe juriştii romani, Gassendi defineşte dreptatea ca pe o voinţă constantă şi perpetuă de a acorda fiecăruia dreptul care i se cuvine şi vorbeşte în continuare despre drept ca fiind o facultate ce aparţine indivizilor şi prin intermediul căreia ei sunt îndreptăţiţi să acţioneze după cum doresc ori să-şi protejeze şi să se bucure de proprietăţile lor. În acest sens, dreptul, spune el, pare „mai vechi decât dreptatea". Chiar dacă oamenii ar duce lipsă de voinţa sau dorinţa care constituie dreptatea, ar exista totuşi drepturile pe care le respectă o persoană corectă. Gassendi leagă apoi direct această afirmaţie de teza lui Epicur potrivit căreia dreptatea provine din utilitate, adăugând că derivarea dreptului din natură este acelaşi lucru cu derivarea sa din utilitate, câtă vreme ceea ce este folositor înseamnă ceea ce este natural (*Discourses*, pp. 308-312, 24-26). Se vede cum cele mai subtile caracteristici ale relaţiei dintre dreptul natural şi utilitate nu îl preocupă mai mult decât relaţia dintre a dori plăcerea sau fericirea proprii şi a dori plăcerea sau fericirea tuturor.

2. Liberul arbitru şi incomprehensibilitatea lui Dumnezeu

Felul în care Gassendi tratează problemele religioase propriu-zise ne ajută să-i înţelegem mai bine scopul. Încă de la începutul cărţii, Gassendi respinge negarea providenţei de către Epicur şi afirmă că există judecată

13. Diogene Laertius, X, 150-151, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, p. 345.

şi recompensă sau pedeapsă după moarte (*Discourses*, pp. 14 şi urm.). Atunci când murim, recunoaşte el, partea sufletului care este legată de corp încetează să mai funcţioneze, iar o dată cu ea încetează să mai funcţioneze atât plăcerile, cât şi durerile. Însă „spiritul sau înţelegerea" nu sunt şi ele eliminate. După cum explică el în partea finală a scrierii *Syntagma*, unde se vorbeşte despre fizică, chiar şi în viziunea atomistă există loc pentru nemurire. Însă atunci când apare o problemă în privinţa căreia gânditorii creştini au insistat asupra unui răspuns clar, Gassendi revine în cele din urmă la poziţia sa sceptică iniţială. Aceasta este problema liberului arbitru.

Gassendi dedică acestei probleme cea mai mare parte din finalul prezentării pe care o face moralei. Teoria sa este simplă. Intelectul discerne cât se poate de eficient ce anume este bine şi ce este rău în opţiunile pe care le avem la dispoziţie. Voinţa ne determină să acţionăm în direcţia a ceea ce pare binele cel mai mare, după cum arată intelectul. Dacă voinţa optează în mod instantaneu pentru săvârşirea unui bine deja perceput, înseamnă în mod evident că avem de-a face cu un act spontan. Ca să fie liberă, alegerea voinţei trebuie să vină după „unele raţionamente, analize, judecăţi ori alegeri care au precedat-o" (*Discourses*, pp. 373-375). Libertatea intră în scenă o dată cu deliberarea, deoarece este posibil ca intelectul să nu reuşească să observe că un curs al acţiunii este în mod decisiv mai bun decât altul. Astfel, atunci când intelectul este indiferent, la fel este şi voinţa. Iar înţelegerea poate întotdeauna să cerceteze dacă acţiunea care îi stă în faţă este mai bună decât oricare alta : ea nu este „fixată de lucru", nu este legată de urmărirea unui singur tip de bine. Ne abatem atenţia de la o acţiune propusă şi luăm în considerare îndeplinirea unei alte acţiuni (iar aici Gassendi nu întreabă ce anume ne determină să acţionăm astfel), iar dacă intelectul nu sesizează că balanţa înclină în mod lămurit într-o parte, voinţa rămâne şi ea indiferentă. Libertatea sa este indiferenţa sa (pp. 379-382). Nu găsim nici una dintre aceste afirmaţii la Epicur sau la Lucretius.

Pentru a explica experienţa, căreia Ovidiu i-a dat o expresie memorabilă, despre vederea binelui şi făptuirea răului, Gassendi apelează la concepţia lui Aristotel asupra felului în care poate şovăi mintea în exprimarea opiniilor sale (pp. 383-389)[14]. El deplânge slăbiciunea noastră

14. În acest punct, Bernier adaugă, fără nici un avertisment, câteva pagini cuprinzând propriile opinii cu privire la liberul arbitru, care le contrazic categoric pe cele ale lui Gassendi. Voinţa poate ignora ceea ce îi pune la

„de aici de jos" şi inconstanţa ce rezultă din ea. Acest lucru va putea fi remediat numai într-o viaţă viitoare. Însă, adaugă el grăbit, nu ar trebui să insistăm asupra chestiunilor supranaturale (pp. 382-383).

Să nu trateze despre problemele supranaturale este o opţiune importantă în ce priveşte felul în care îşi concepe Gassendi etica, deşi el nu explică acest lucru în *Discourses*. Însă în „Obiecţiile" sale la *Meditaţii despre filosofia primă* a lui Descartes, Gassendi nu este deloc reticent în privinţa unei chestiuni cu care trebuie să ne confruntăm dacă admitem discutarea unor astfel de probleme. Judecata noastră poate greşi, spune el, deoarece noi nu putem să nu acceptăm cele mai clare idei pe care le avem la dispoziţie, chiar dacă în realitate ele sunt false. Dumnezeu ne-ar fi putut înzestra mai bine, oferindu-ne „acea facultate care nu ne-ar fi condus niciodată la acceptarea erorii". În mod evident, universul ar fi fost mai bun cu toate părţile sale perfecte decât este acum, când are multe părţi imperfecte. Imperfecţiunea constă în faptul că înţelegerea umană nu face bine ceea ce Dumnezeu a vrut ca ea să facă. Chiar dacă acceptăm faptul că nu a intenţionat ca noi să cunoaştem totul, „rămâne totuşi să ne întrebăm de ce i-a dat omului o facultate care este nesigură, confuză şi inadecvată chiar faţă de acele câteva probleme asupra cărora a vrut să decidem". Dumnezeu nu a vrut sau nu a fost capabil să ne înzestreze cu intelecte care să se potrivească perfect scopurilor lor (Descartes, *Writings*, II, 214-218)? Confruntat astfel cu problema răului, Gassendi a sugerat pur şi simplu că nu putem înţelege situaţia noastră morală în raport cu divinitatea.

Aceeaşi problemă ia naştere din întâlnirea lui Gassendi cu determinismul mecanicist al lui Democrit. Un asemenea determinism complet, spune el, pare a face deliberarea inutilă (*Discourses*, pp. 399 şi urm.). El respinge teza epicureică, avansată de Lucretius, potrivit căreia o abatere inexplicabilă în mişcarea atomilor prin spaţiu rupe lanţul cauzal şi explică libertatea umană[15]. O astfel de abatere poate fi, în cel mai

---

dispoziţie înţelegerea, nefiind ceea ce afirmase Gassendi, citându-l pe Cicero, că ar fi – o voinţă care cântăreşte asemenea unei balanţe –, deoarece noi putem întotdeauna să oprim acţiunea, chiar şi în prezenţa unei opinii despre cel mai mare bine (*Discourses*, pp. 389-391). Nu există nici o întemeiere a acestor puncte de vedere în *Syntagma* lui Gassendi, deşi ele prezintă, bineînţeles, un anume interes prin ele însele. Bernier mai adaugă un lung pasaj la sfârşitul secţiunii *Discourses*, III, III.

15. Lucretius, *De rerum naturae*, II, 243-262 (trad. rom. de D. Murăraşu, *Poemul naturii*, Editura Minerva, Bucureşti, 1981, p. 54 – n.t.).

bun caz, doar o altă mişcare determinată şi care nu ar schimba nimic. Epicur ar trebui lăudat pentru încercarea sa de a salva libertatea umană, numai că nu a reuşit (pp. 405-408). Cel mai bun lucru pe care-l poate face Gassendi este să adopte o teză pe care o atribuie Sfântului Toma din Aquino, potrivit căreia Dumnezeu, care este destinul, a creat atât cauzele nelibere, care acţionează în mod necesar, cât şi cauzele libere, care acţionează în mod independent (p. 410). Gassendi discută unele probleme care apar o dată cu această soluţie. Preştiinţa lui Dumnezeu este compatibilă cu libertatea? Ce putem spune despre predestinare? Ce rost mai are deliberarea dacă Dumnezeu ştie deja ce vom face ori a stabilit ceea ce va fi? Gassendi nu răspunde la nici una dintre aceste întrebări. În orice fel am privi problema, ea este prea dificilă pentru noi. Aşa cum procedează şi în cazul problemei răului, Gassendi urmează linia de gândire pe care au urmat-o şi voluntariştii[16]. Trebuie să spunem că Dumnezeu este incomprehensibil şi că acest lucru este un mister ce depăşeşte înţelegerea noastră (pp. 414, 419). Gassendi nu se arată tulburat de incomprehensibilitatea lui Dumnezeu şi nici de faptul că nu putem şti dacă morala lui Dumnezeu este sau nu şi a noastră. În scrierile sale despre fizică, Gassendi acceptă poziţia voluntaristă în legătură cu absenţa limitelor puterii lui Dumnezeu. Dumnezeu, susţine el, poate schimba esenţa lucrurilor[17]. Gassendi nu pare îngrijorat de implicaţiile pe care ar putea să le aibă această problemă în cazul moralei. Ca şi Hobbes, el a fost mulţumit să vadă morala instituită pentru viaţa noastră pământească. Ceea ce se află dincolo de ea nu este accesibil raţiunii.

Suntem nemuritori şi trebuie să existe libertate, astfel încât să poată exista deliberare semnificativă şi responsabilitate, iar Dumnezeu este probabil judecătorul nostru – însă se pare că ne-a făcut mai puţin perfecţi decât i-ar fi stat în putinţă, fără să putem înţelege de ce. În ciuda imperfecţiunii noastre şi a lipsurilor capacităţilor noastre morale, putem să le arătăm chiar şi scepticilor, cu o probabilitate destul de mare, că avem o morală coerentă. O putem deduce din semnele oferite de experienţă. Ea nu poate fi desluşită destul de bine

16. Sunt îndatorat aici lui Margaret Osler, cu „Fortune, Fate, and Divination: Gassendi's Voluntarist Theology and the Baptism of Epicureanism", în Osler, 1991, pp. 155-174.

17. Datorez acest punct de vedere lui Osler, 1994, capitolul 2, în special pp. 52-56, 163 şi urm.

dincolo de această lume, însă aici funcţionează. S-ar părea că nu trebuie să întrebăm mai multe despre ea[18].

3. Morala şi Dumnezeul ascuns

Gassendi, un admirator al lui Charron şi Montaigne şi un fideist ca şi ei, a rezistat scepticismului lor mai general, apărând un empirism rudimentar, însă nu a crezut că raţiunea ne poate duce foarte departe, chiar dacă porneşte de la mărturia simţurilor şi e susţinută de ea. Îndoieli mult mai serioase, îndeobşte cu privire la capacităţile umane, au fost exprimate de un gânditor mult mai preocupat de religie, anume Blaise Pascal (1623-1662).

---

18. Jones, 1989, capitolul 8, schiţează destinele epicureismului în Anglia secolului al XVII-lea, menţionând apariţia cărţii lui Walter Charleton, *Epicurus's Morals*, în 1656, şi expozeul epicureismului oferit de Thomas Stanley în *History of Philosophy* din 1655, prima istorie de acest gen apărută în limba engleză. În biografia anonimă, scurtă şi aproape în întregime inutilă a lui Stanley, care apare în prefaţa ediţiei din 1721, ni se spune că acesta a urmat exemplul „învăţatului Gassendus" în scrierea istoriei sale. El îi dedică lui Epicur în jur de o sută de pagini, în timp ce lui Pitagora – adevăratul părinte al filosofiei morale – îi dedică optzeci, lui Platon şaizeci, iar lui Aristotel patruzeci. Atunci când îl abordează pe Epicur, Stanley elaborează problematica epicureică mai mult în maniera lui Gassendi. Însă el arată că Epicur susţinea materialitatea şi mortalitatea sufletului, deviaţia atomilor ca sursă a liberului arbitru şi egalitatea dreptului cu dreptatea. Charleton este mai lizibil, însă nu şi mai original. În Franţa mai existau câţiva propagatori ai epicureismului în afară de Gassendi, printre care J.-Fr. Sarasin, poet şi eseist, al cărui *Discours de morale sur Épicure*, scris între 1645 şi 1646, se inspiră din opera timpurie a lui Gassendi. Acest discurs se deschide cu o respingere a punctelor de vedere tradiţionale asupra ticăloşiei epicureismului şi continuă să afirme că Epicur a recomandat o viaţă la fel de austeră ca şi cea lăudată de stoici.

În 1717, Anthony Collins îl laudă pe Epicur ca pe un liber-cugetător de seamă, remarcabil prin nenumăratele sale virtuţi, în special a prieteniei. Religia noastră nu face din capacitatea pentru o prietenie adevărată o mare virtute, spune Collins, astfel încât venerarea lui Epicur pentru faptul că o avea trebuie să fie una de amploare (Collins, 1717, pp. 129-131). S-ar zice că poziţia lui Epicur era considerată pe atunci destul de nobilă pentru ca viaţa sa fără pată să poată fi folosită ca un reproş la adresa moralei creştine.

După obiecţiile viguros articulate de Sfântul Augustin cu privire la pelagianism, abia dacă au fost câţiva gânditori creştini care au argumentat că fiinţele umane ar putea fi mântuite dacă ar avea un comportament moral bun, fără a fi ajutate în nici un fel de graţia divină[19]. Luther şi Calvin au fost extrem de atraşi de opiniile lui Augustin atunci când au abordat această problemă, insistând asupra faptului că, de una singură, morala nu va putea niciodată să înlăture urma păcatului originar, oricât de devotată ar fi persoana care o practică. Un caracter bun sau o voinţă bună din punct de vedere moral nu ne-ar putea face să ne bucurăm de graţia divină şi cu atât mai puţin să avem dreptul de a ne bucura de ea[20]. De aceea, învăţătura potrivit căreia numai graţia divină, care ne-a fost dată în mod liber şi mediat prin Hristos, ne poate purifica a fost identificată imediat cu protestantismul. Însă, în secolul al XVII-lea, un grup important de romano-catolici francezi au dezvoltat o concepţie foarte asemănătoare. Ei s-au declarat adepţii lui Cornelius Jansen (1585-1638), un cleric flamand. Cartea *Augustinus* (1640) a episcopului Jansen era o polemică extinsă împotriva teoriei neoscolastice şi, în special, împotriva tuturor formelor de pelagianism. Admiratorii săi francezi au format un grup puternic, cu atât mai mult cu cât printre membrii acestui grup se aflau doi dintre cei mai strălucitori polemişti care au trăit vreodată: Pascal şi Nicole[21].

Indiferent dacă au fost sau nu jansenişti veritabili, cei doi au fost cu siguranţă puternic influenţaţi de Jansen şi adepţii săi. Amândoi au dezvoltat versiuni ale concepţiei augustiniene potrivit căreia, pentru a ne mântui, este nevoie mai întâi de graţie şi abia apoi de merit, şi nu toţi oamenii – de fapt, relativ puţini – se pot mântui. De aceea, amândoi au crezut că majoritatea oamenilor trăiesc, în cea mai mare parte a timpului, într-o stare de corupţie datorată păcatului originar adamic. Susţinând puncte de vedere asemănătoare, Luther şi Calvin au

19. Vezi capitolul II, 2.

20. Augustin a argumentat că, dacă bunătatea morală manifestată prin liberul arbitru ar fi fost suficientă pentru a ne mântui, atunci Hristos ar fi venit în zadar, iar acest fapt este de neconceput.

21. Pentru o prezentare cuprinzătoare a mişcării janseniste, vezi Abercrombie, 1936, incluzând, la pp. 126-153, un rezumat substanţial al cărţii *Augustinus*. La acel timp au fost observate şi asemănări între jansenişti şi calvinişti. Unii hughenoţi au crezut că jansenistii erau calvinişti ascunşi, iar iezuiţii au fost de acord, combătându-i ca pe nişte „calvinişti deghizaţi" (vezi Rex, 1965, pp. 52-53).

reiterat o morală severă a legii şi sancţiunii pentru păcătoşi şi au rezervat o morală a iubirii pentru cei aleşi, legea nefiind destinată celor drepţi. Pascal şi Nicole au fost de acord că semnul celor mântuiţi este caritatea, însă Pascal a sugerat (iar Nicole a dezvoltat) o concepţie surprinzător de originală a moralei care se aplică celor ce nu sunt aleşi.

Pascal a considerat morala ca având o importanţă incomparabil mai mică decât aceea a mântuirii şi, în *Pensées*, a încercat să spună cum se poate ca una dintre cele două incomparabile să se situeze mai jos[22]. Nici o cantitate a celei „inferioare" nu poate modifica cantitatea sau valoarea celei „superioare". Adăugând unităţi unui număr, el devine mai mare: cele două sunt de acelaşi ordin. Nici o adăugare a vreunei linii nu creşte mărimea unui plan şi nici o sporire a numărului planelor nu măreşte volumul. Ele sunt de ordin diferit. În mod asemănător, nici o cantitate de putere pământească nu creşte valoarea unui suflet şi nici o creştere a cantităţii de inteligenţă pe care o deţine cineva nu duce la creşterea cantităţii de caritate a acestuia. Astfel, „toate corpurile laolaltă şi toate sufletele laolaltă şi toate produsele lor nu valorează nici cât cel mai mic impuls de caritate. Aceasta este de un ordin infinit superior" (*Pensées*, 308).

Creştinismul ne învaţă caritatea şi nimic mai mult (270). Caritatea este o iubire cu care numai Dumnezeu ne poate înzestra şi el nu îi înzestrează pe mulţi cu ea. În mod obişnuit, Dumnezeu este ascuns şi, drept rezultat, „oamenii sunt în întuneric" (242, 427). De una singură, raţiunea nu ni-l poate revela. Putem chiar observa cât de nenorocite sunt vieţile noastre şi putem simţi că suntem făcuţi pentru ceva mai grandios, fără a-l găsi pe Dumnezeu. El se revelează rar pe sine şi numai atunci când o face suntem impulsionaţi de iubirea care ne determină să vrem să îl slujim[23].

Dacă „există doar câţiva creştini adevăraţi" (179), deoarece Dumnezeu se arată rar pe sine în lume, ce anume face posibil ca fiinţele umane să

22. Aici îl urmez pe Baird, 1975, capitolul 1, şi mă refer la *Pensées* ale lui Pascal după numerotarea lui Lafuma, prima numerotare utilizată în traducerea lui Krailsheimer, pe care o întrebuinţez aici. (Traducerea românească a *Cugetărilor* lui Pascal fiind incompletă, au fost păstrate referinţele lui J.B. Schneewind la numerotarea lui Lafuma – n.t.) Nu ştiu dacă Pascal ştia despre discuţia medievală asupra căderii lui Lucifer şi despre ideile care reies de aici în legătură cu prioritatea dreptăţii asupra binelui. Vezi capitolul II, 3.
23. Vezi a patra scrisoare către Roannez, în *Œuvres*, p. 267.

firească laolaltă? Pascal oferă câteva sugestii cu privire la felul în care ar putea să arate ordinea morală a unui creştin adevărat. Ne-am urî pe noi înşine, deoarece nu suntem demni de iubire, şi l-am iubi doar pe Dumnezeu, iubindu-ne pe noi înşine numai întrucât Dumnezeu este înăuntrul nostru (564, 373). Ne-am vedea pe noi înşine asemenea membrelor unui organism. Fiecare parte, pe măsură ce îşi conştientizează propria existenţă, şi-ar subordona propria „voinţă individuală" (*volonté particulière*) „voinţei primare [*volonté première*] care guvernează întreg corpul" (360, 368-374)[24]. Pentru a ajunge la această condiţie, nu ar fi de ajuns o cunoaştere raţională a lui Dumnezeu, chiar dacă am fi convinşi de anumite dovezi ale existenţei lui Dumnezeu (însă Pascal se îndoieşte că ele ar fi de prea mult folos). „Ce cale lungă este între a-l cunoaşte şi a-l iubi pe Dumnezeu", exclamă el (377). Oamenii simpli cred fără argumente, deoarece Dumnezeu le oferă credinţa (380). Dar, de vreme ce „toţi oamenii se urăsc între ei în mod natural" (210) şi doar prea puţini sunt salvaţi dintr-o astfel de condiţie pentru a constitui comunitatea iubirii, ce ar trebui să facem noi?

Răspunsul atârnă de concupiscenţa noastră. Fiecare, fără excepţie, îşi doreşte fericirea personală şi nimic altceva nu ne motivează. Dumnezeu este, de fapt, singurul bun al omului, însă, ignorând acest lucru, căutăm fericirea în lucruri care ne istovesc repede, plictisindu-ne şi stârnindu-ne o frenetică nevoie de diversitate. Plictiseala noastră frecventă şi nesfârşita noastră căutare de amuzamente sunt de fapt semne ale condiţiei noastre nenorocite şi decăzute, arătându-ne că urmărim scopuri greşite (148, 132 şi urm.). Nu putem evita acum această zădărnicie. „Mintea crede în mod natural, iar voinţa iubeşte în mod natural, astfel încât, atunci când nu au de-a face cu obiecte adevărate, ele se ataşează în mod necesar de cele false." (661) Abătându-ne de la binele nostru adevărat, putem face ca orice să fie binele nostru (397). Cei ce izbutesc în lume învaţă „că singurul mod de a reuşi este acela de a lăsa impresia că eşti cinstit, credincios, drept [...] deoarece, de la natură, oamenilor le place numai ceea ce le-ar putea fi de folos" (427). Concupiscenţa noastră, dorinţa noastră greşit orientată către fericire mai curând decât capacitatea de a înţelege adevăratul bine ori poruncile lui Dumnezeu dau naştere la ceea ce considerăm că ar fi morala şi la ceea ce credem că ar fi binele. Trăim în propria imaginaţie, care stabileşte în noi o a doua natură, oferindu-ne modelele

24. Pentru importanţa acestor meditaţii ale lui Pascal asupra dezvoltării conceptului unei voinţe generale, vezi Riley, 1986, pp. 14-26.

sale pentru ceea ce este bine şi rău, corect şi greşit şi determinându-ne apoi să le atribuim o ordine a valorii pe care nu e de conceput că ar putea-o deţine (44)[25]. Pascal surprinde acest lucru destul de concis: „Noi am stabilit şi am dezvoltat, prin intermediul concupiscenţei noastre, admirabile reguli ale guvernării, eticii şi dreptăţii, însă în ceea ce priveşte rădăcina sa, rădăcina rea a omului, această substanţă rea din care suntem făcuţi este doar ascunsă, nu este smulsă" (211). Admirabilele reguli pot să menţină ordinea printre noi, însă nu ne pot mântui.

Pascal îi detestă pe filosofi. Ei eşuează cu toţii, în mod nefericit, să localizeze supremul bine şi nu pot înţelege natura umană. Criticându-i de pe poziţia superioară a înţelegerii creştine, Pascal nu are nici un interes să creeze o poziţie filosofică alternativă. În *Pensées*, el este interesat de apologia creştină, nu de teoria etică. În consecinţă, este foarte concis în privinţa acesteia din urmă. Felul în care abordează morala în strălucitul său atac devastator la adresa cazuisticii iezuite, *Scrisori provinciale*, poate fi diferit ori chiar inconsecvent faţă de cel din apologia sa[26]. Însă, chiar dacă Pascal şi-ar fi elaborat etica sa mai complet şi mai coerent decât a făcut-o, filosofii preocupaţi de problemele morale şi politice ale timpului tot ar fi întâmpinat greutăţi în întrebuinţarea operei sale. Pascal urmăreşte cu atâta obstinaţie apărarea creştinismului romano-catolic, încât pare a-i exclude nu numai pe păgâni, ci şi pe toţi ceilalţi creştini din rândul celor care ar fi putut avea vreun dar mântuitor al iubirii şi, în consecinţă, al moralei adevărate[27]. Într-adevăr, el spune că nu trebuie să presupunem

25. Pascal respinge concepţia lui Montaigne potrivit căreia legile unei ţări trebuie să fie respectate doar pentru că ele sunt legile instituite. El consideră că oamenii se supun mai curând fiindcă ei cred că legile sunt drepte, iar această credinţă, deşi este înşelătoare, trebuie să fie susţinută (*Pensées*, 60, 61, 66, 86).

26. Baird, 1975, capitolul V, pune în discuţie unele dintre dificultăţile cu care se confruntă Pascal în elaborarea unei teorii coerente a moralei, dată fiind concepţia sa asupra ordinelor incomensurabile ale valorii.

27. „Îl cunoaştem pe Dumnezeu numai prin Iisus Hristos. Fără acest mediator, orice comunicare cu Dumnezeu este întreruptă. [...] Mai mult, [...] este imposibil să demonstrezi în mod absolut că există Dumnezeu ori să propovăduieşti o doctrină solidă şi o morală temeinică." (*Pensées*, 189) Câtă vreme nimeni nu îl cunoaşte pe Dumnezeu cu folos dacă nu îl recunoaşte pe Hristos (191), fundamentul teoriei dreptului natural se năruie. Mai mult, doar catolicii înţeleg că Dumnezeu este ascuns în pâinea sacramentală (Scrisoare către Roannez, *Œuvres*, p. 267) şi trebuie acceptat faptul că papa este capul singurei Biserici adevărate (*Pensées*, 569).

niciodată despre vreun om aflat în viaţă că el este fără speranţă, de nemântuit (427). Însă, deoarece consideră că politica este o afacere a muritorilor aflată la nivelul cel mai de jos al valorii şi semnificaţiei, el o vede şi ca pe o problemă de putere pură, manipulând imaginaţia umană pentru a se deghiza pe sine în ceva mai nobil[28].

Oamenii pot fi măreţi, deoarece pot deveni demni de însoţirea cu Dumnezeu, însă majoritatea dintre ei rămân la condiţia nenorocită la care îi reduce păcatul originar. Dacă Pascal admite că „demnitatea noastră constă în cugetare" şi că a gândi bine constituie fundamentul moralei, el consideră, de asemenea, că raţiunea nu este în stare să ne dezvăluie adevărata noastră condiţie. Numai prin „simpla ei supunere" faţă de adevărurile credinţei putem ajunge să ne cunoaştem pe noi înşine (200, 131). Atâta vreme cât în joc este eternitatea, singura noastră speranţă rezidă în renunţarea la orice speranţă că am putea face ceva pentru noi înşine.

4. Nicole şi ingeniozitatea propriului interes

Pierre Nicole (1625-1695) are o perspectivă mai complexă asupra condiţiei umane. Asistent al lui Pascal în cercetarea care a stat la baza *Scrisorilor provinciale*, coautor, alături de Antoine Arnauld, al unui manual foarte folosit, cunoscut sub numele de *Logica de la Port Royal*, scriitor de tratate teologice şi al unor texte polemice projanseniste, Nicole a mai publicat, începând cu 1671, o serie de volume de „eseuri morale" care au fost foarte citite până târziu, în secolul al XVIII-lea[29].

---

28. Pentru o bună punere în discuţie a felului în care priveşte Pascal politica, vezi Keohane, 1980, pp. 266-282.

29. Locke a tradus trei dintre ele, deşi nu a publicat traducerile. În ceea ce priveşte numărul mare de cititori de care s-a bucurat Nicole, vezi „Conclusion" din studiul compact şi cuprinzător al lui James, căruia îi sunt foarte îndatorat. Abercrombie, 1936, pp. 244-273, oferă o relatare a implicării lui Nicole în jansenism şi remarcă faptul că, deşi eseurile morale erau „deosebit de populare, [...] meritul remarcabil al contribuţiei lui Nicole la filosofia morală nu a primit niciodată recunoaşterea care i se cuvenea" (p. 275). (În paranteză fie spus, Abercrombie crede că Nicole nu a luat parte la scrierea *Logicii de la Port Royal*.) Marshall, 1994, pp. 180-186, oferă o excelentă punere în discuţie a viziunii pe care a avut-o Nicole asupra moralei şi a influenţei sale asupra lui Locke. Raymond, 1957, este de asemenea util.

Adoptând o manieră colocvială şi fără o ordine stabilită, el prezintă o varietate de principii generale care ar putea fi folosite atunci când meditäm asupra moralei şi politicii. Nicole se gândeşte mai mult decât Pascal la oameni, având o viziune mai puţin deznădăjduită asupra condiţiei umane. În plus, el este preocupat să tempereze severitatea învăţăturii janseniste, pentru a-şi înscrie pe lista cititorilor pe aceia care încearcă să ducă o viaţă religioasă. Mă voi concentra doar asupra uneia dintre temele sale, respectiv asupra aceleia care dezvăluie consecinţele faptului că Dumnezeu se ascunde pe sine faţă de toţi, în afară de cei puţini aleşi.

De ce se comportă Dumnezeu în acest fel? După cum explică Nicole, unul dintre motive ar fi acela că, deşi Dumnezeu este cu adevărat cauza a tot ceea ce se întâmplă, dacă ar lăsa să se vadă acest lucru, noi nu ne-am mai strădui niciodată să muncim ori să gândim. Dumnezeu intenţionează să se ascundă pe sine în lucrarea sa, astfel încât să ajungă să îl cunoască doar aceia care merită. Dacă Dumnezeu ar face miracole tot timpul ori ar guverna toate evenimentele pe faţă, toată lumea ar şti că Dumnezeu există, iar atunci nu ar mai fi loc pentru o viaţă a credinţei. Putem fi doar prudenţi şi umili, dacă trebuie să luptăm pentru bunurile lumeşti şi pentru credinţă (*Œuvres*, pp. 161-163). Dumnezeu ne-a înzestrat cu diferite capacităţi pentru a acţiona asupra lumii. Noi trebuie să le folosim şi nu să aşteptăm ca Dumnezeu să se îngrijească de noi prin miracole[30]. Cursul obişnuit al naturii este prevederea ascunsă a lui Dumnezeu pentru noi.

De aici rezultă, de exemplu, faptul că, deşi Dumnezeu ne poate învăţa pe fiecare dintre noi în mod miraculos, prin intermediul inspiraţiei directe, care sunt neajunsurile noastre morale, el se aşteaptă să le găsim noi înşine în modul obişnuit, prin cercetarea de sine (p. 167). Acelaşi principiu explică suspiciunea noastră cu privire la convertirea de pe patul de moarte. Bineînţeles că Dumnezeu poate mântui pe cineva care a trăit ca un ateu până aproape să moară, dar acesta nu este modul obişnuit de a obţine graţia (p. 169). Trebuie să arătăm recunoştinţă oamenilor care ne ajută, deoarece, deşi Dumnezeu îi determină să ne ajute, el este ascuns în beneficiile pe care le oferă şi vrea ca noi

30. Această problemă este pusă deja în discuţie de Malebranche. Probabil că principiul a sugerat unul dintre argumentele folosite de Locke împotriva ideilor înnăscute, conform căruia Dumnezeu ne-a înzestrat să construim toate ideile de care avem nevoie din experienţă. Ideile înnăscute ar fi redundante.

să cinstim instrumentele secundare pe care le foloseşte (p. 238). Nicole trage şi nişte concluzii suplimentare mai degrabă neaşteptate.

Graţia supranaturală este necesară, ştim cu toţii, dacă acţionăm şi venerăm din caritate. Însă orice am face din caritate poate fi făcut, de asemenea, şi din iubire de sine (*amour-propre*), în forma fricii servile. Faptele datorate diferitelor motive sunt, în esenţă, identice şi nu putem spune dacă noi înşine sau ceilalţi acţionăm din caritate ori din cupiditate. Opacitatea propriilor noastre dorinţe şi motive este o binecuvântare, afirmă Nicole, deoarece, dacă am putea spune cu adevărat că ne aflăm printre cei nemântuiţi, am cădea în păcatul deznădejdii, iar dacă am şti că suntem mântuiţi, am deveni mândri şi astfel am fi pierduţi[31]. Ignoranţi în privinţa stării de graţie a fiecăruia, trebuie să presupunem pur şi simplu că suntem cu toţii obligaţi, fără deosebire, să facem ceea ce porunceşte legea. Dacă încercăm să ne supunem, trebuie să aşteptăm fără frământări judecata de apoi într-o altă viaţă pentru a afla ce anume ne-a determinat să ne supunem. „Şi aceasta va fi de ajuns", comentează Nicole, „să ne ofere o pace umană care nu este în mod sensibil diferită de pacea divină". Deoarece Dumnezeu se ascunde pe sine, liniştea căutată de filosofii antici are aceeaşi valoare pentru vieţile noastre de aici ca şi liniştea garantată în mod divin (pp. 172-174). În acest fel, Nicole ne oferă motive să nu simţim profunda anxietate legată de propria noastră stare de graţie, anxietate pe care a putut să o stârnească poziţia lui Pascal.

Într-unul dintre eseurile sale remarcabile, *Despre caritate şi iubire de sine*, Nicole face şi mai obscură demarcaţia dintre iubirea de sine luminată şi caritate, argumentând că prima o imită pe cea din urmă în privinţa efectelor pe care le are asupra vieţii sociale. Descartes a remarcat, într-o scrisoare către prinţesa Elisabeta, că „Dumnezeu a stabilit în aşa fel ordinea lucrurilor [...] încât, chiar dacă fiecare ar face totul doar pentru sine şi nu ar avea nici un fel de milă pentru alţii, el ar acţiona totuşi în mod obişnuit în favoarea celorlalţi, atât cât îi stă în putere", cel puţin dacă a trăit în anumite vremuri în care „actele morale nu au fost corupte" (*Writings*, III, 273)[32]. Nicole dezvoltă acest

31. O concepţie asemănătoare asupra incapacităţii noastre de a ne cunoaşte este exprimată şi în *Logica de la Port Royal*, unde Arnauld şi Nicole descriu mintea umană ca fiind „în mod obişnuit slabă şi obscură, acoperită de nori şi plină de lumini înşelătoare" – fragment citat în Rex, 1965, p. 42.

32. Pufendorf exprimă un gând asemănător, potrivit căruia, deoarece suntem atât de interdependenţi, cu cât un om se iubeşte mai mult pe sine, „cu atât mai mult se va strădui, prin fapte bune, să îi facă pe ceilalţi să îl iubească" (*DIN*, II, III, 16, p. 213).

gând, în ciuda credinţei sale că faptele morale ale oamenilor sunt corupte în esenţa lor. Caritatea şi iubirea de sine, deşi sunt în totalitate diferite în ele însele, conduc în întregime către aceleaşi rezultate, „astfel încât nu există în fond mijloace mai bune pentru a stabili încotro trebuie să ne îndrepte caritatea decât acelea de a descoperi căile urmate de o iubire de sine luminată" (*Œuvres*, p. 179)[33]. În acest caz, Nicole afirmă contrariul sfatului lui Hobbes în privinţa metodei eticii: în loc să recomande folosirea maximei „Nu îi face altuia..." ca o modalitate de a descoperi ce anume cer legile naturale pornind de la propriul interes, el sugerează să descoperim care sunt cerinţele caritǎţii folosind aprecierile propriului interes, dar un interes complet educat (179, 190). Întreg eseul poate fi citit ca o extrapolare a unei maxime rostite de La Rochefoucauld: „Interesul se exprimă în orice fel de limbaj şi joacă tot felul de roluri, chiar şi pe acela al dezinteresului"[34].

Natura noastră coruptă ne determină să avem dorinţe nemărginite de putere, avuţii şi plăceri. Noi vrem să-i conducem pe toţi ceilalţi, însă, o dată ce ne dăm seama că toată lumea are aceleaşi dorinţe, iubirea noastră de sine ne determină să le moderăm pe ale noastre şi să fim dispuşi să cooperăm cu ceilalţi. Mai mult, cea mai comună dorinţă specific umană este dorinţa de a fi iubiţi de ceilalţi şi suntem conştienţi că „nimic nu atrage mai multă aversiune ca iubirea de sine" (p. 185). Astfel, noi nu numai că ne moderăm revendicările faţă de ceilalţi, ci, în plus, încercăm să le tăinuim sursele. Ne comportăm ca şi cum am poseda virtuţile care îi fac pe ceilalţi să ne iubească şi să ne stimeze. Caritatea, de exemplu, ne-ar face să iubim dreptatea şi să urâm nedreptatea, deoarece Dumnezeu însuşi este dreptatea. Iubirea de sine luminată ne conduce la acelaşi rezultat, ne face să respectăm proprietăţile altora şi sferele lor de acţiune. Ne învaţă să evităm vanitatea grosolană a laudei de sine şi să ne purtăm cu un gen de modestie care nu poate ofensa mândria nimănui (pp. 186-187). Vom fi atenţi la propriile noastre greşeli, vom primi mustrări cu îngăduinţă şi, deşi suntem în mod natural „maliţioşi, geloşi, invidioşi", vom lăuda din toată inima calităţile bune ale celorlalţi (pp. 191-193). Iubirea de sine ne face

33. Atunci când citez din acest eseu, folosesc traducerea lui Elborg Forster din lucrarea mea *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, pp. 369-387, deşi continuu să fac trimiterile la Jourdain.

34. La Rochefoucauld, „Maximes", în *Œuvres complètes*, p. 408, nr. 39, în ediţia din 1678. La Rochefoucauld împărtăşeşte multe puncte de vedere janseniste cu Pascal şi Nicole.

îngăduitori faţă de insultă, recunoscători faţă de binefăcători, supuşi superiorilor noştri politici, pe scurt, ne determină să imităm virtuţile creştine atât de mult încât, dacă toţi ar trăi o viaţă urmându-şi propriul interes luminat, „ei ar trebui să facă doar puţin mai mult decât să-şi schimbe scopurile şi intenţiile pentru a se face la fel de plăcuţi lui Dumnezeu [...] cum sunt pentru oameni" (p. 200)[35].

În completarea demonstraţiei faptului că iubirea de sine luminată dă naştere obiceiurilor şi moravurilor vieţii obişnuite, Nicole apelează la aceasta pentru a explica aspectul comercial al societăţii. „Cineva oferă pentru a i se oferi. Acesta este resortul şi fundamentul tuturor afacerilor încheiate între oameni." Propriul interes ne face atenţi la fiecare detaliu al nevoilor şi dorinţelor celorlalţi – martore sunt afacerile hoteliere –, deoarece de aici pot ieşi bani. În acest sens, cupiditatea e chiar superioară caritătii (pp. 397-398). Astfel, „într-un anumit fel, facem faţă tuturor nevoilor vieţii fără a implica caritatea" (p. 181). Fiecare dintre noi îşi urmăreşte propriile scopuri, fără a se gândi la binele celorlalţi indivizi, ca să nu mai vorbim despre binele societăţii ca întreg. Cu toate acestea, efectul urmăririi propriilor noastre scopuri este atât de asemănător cu existenţa comunităţii organice a iubirii înfăţişate de Pascal, încât nici un om nu poate spune care este diferenţa. Nu trebuie să ne împotrivim lui Dumnezeu. Dacă omenirea decăzută nu poate crea o ordine a graţiei pe pământ, nu-i rămâne decât să o imite. Nu este nevoie să ştim că ne comportăm ca atare.

5. Bayle – religia şi ateul virtuos

De-a lungul secolului al XVIII-lea, gânditorii progresişti l-au considerat pe Pierre Bayle (1647-1706) drept unul dintre primii care au luptat pentru înlăturarea jugului religiei şi pentru a-i pregăti şi pe alţii să procedeze la fel. *Dictionnaire historique et critique*, publicat pentru prima dată în 1697, a uimit prin amploarea şi detaliile erudiţiei pe care o conţine şi, mai mult, prin nenumăratele sugestii şocante şi scandaloase pe care le-a făcut, de obicei în note de subsol foarte lungi la articole mai mult sau mai puţin inofensive. Aici nu este vorba doar de

35. Influentul jurist francez, Jean Domat, a structurat dreptul francez pe baza teoriei lui Nicole. Vezi lucrarea sa *Traité des lois*, 1689, IX, 3, iar pentru discutarea acestuia, vezi James, 1972, pp. 151 şi urm.; Keohane, 1980, pp. 304-306; Kelley, 1990, pp. 215 şi urm.

faptul că diferite doctrine anticreştine, cum ar fi dualismul maniheist, sunt prezentate ca oferind soluţii rezonabile la unele probleme la care teologia creştină nu are nici un răspuns. Cel puţin la fel de ofensator pentru sensibilităţile timpului a fost modul în care Bayle a tratat diferite figuri sacre. Să luăm în considerare doar felul în care a vorbit despre regele David, „unul dintre cei mai mari oameni ai lumii şi un bărbat după placul inimii lui Dumnezeu", un conducător religios model şi prefigurarea lui Hristos. În note, David este descris ca un ticălos afemeiat care a semănat groaza în rândul oamenilor lipsiţi de apărare prin incursiuni nelegiuite, fiind capabil să îşi trădeze propriul popor, făcând eforturi să câştige un regat prin cea mai mârşavă uneltire, ducându-i fără remuşcări la pierzanie pe cei care îl slujeau şi angajându-se în războaie nedrepte. Figurile biblice, explică Bayle, trebuie să fie analizate „din perspectiva ideilor moralei", deoarece a nu face astfel ar însemna să-i deschidem calea unei nedreptăţi fără sfârşit[36]. În continuare, gândirea religioasă şi multe dintre faptele religioase sunt examinate în lumina raţiunii şi după etaloane morale rezonabile, arătându-se că sunt eşecuri jalnice. Ca atare, nu e greu de înţeles de ce Bayle putea fi luat drept un ateu înrăit.

Mai mult, la vremea când a apărut acest *Dictionnaire*, Bayle era deja cunoscut pentru că argumentase amănunţit că ateismul nu ar fi un lucru atât de rău cum cred oamenii respectabili. Demonstraţia sa apare în lucrarea de proporţii *Pensées sur la comète* din 1682, care avea ca scop să arate că o cometă apărută la acea vreme nu trebuia luată ca un semn al nemulţumirii lui Dumnezeu şi o prevestire a dezastrelor ce vor veni. Aici se vede cu claritate puternica notă malbrancheană a poziţiei lui Bayle[37]. El susţine că Dumnezeu acţionează prin legi generale şi că nu trimite mesaje miraculoase pentru a face cunoscute existenţa şi

36. Vezi *Dictionnaire historique et critique*, la termenii „David" şi „maniheişti". În notele la „paulicieni", la pp. 169 şi urm., Bayle continuă discuţia asupra problemei răului, spunând că e de neînţeles cum o divinitate atotputernică, dreaptă şi binevoitoare poate permite existenţa răului în universul său. Acesta este genul de remarcă care l-a provocat pe Leibniz să scrie *Eseuri de teodicee*.

37. Pentru o bună şi scurtă trecere în revistă a ceea ce întrebuinţează Bayle din doctrina lui Malebranche şi pentru schimbările sale de atitudine faţă de ea, vezi introducerea lui Riley la traducerea pe care o face la *Traité de la nature et la grâce* a lui Malebranche, pp. 81-91. *Œuvres diverses* citate în text reprezintă opera în mai multe volume editată de Labrousse.

voinţa sa. Dumnezeu nu trimite comete în mod special, spune Bayle, pentru a-i converti pe atei. Dacă ateii ar fi convertiţi de o cometă, ei nu ar deveni buni creştini, ci idolatri, iar Dumnezeu cu greu ar putea distinge păcatul necredinciosului de păcatul mai grav al idolatriei (*Œuvres*, III, 70-71). Acest lucru îl determină, în cursul unei digresiuni extrem de întortocheate referitoare la ateism, să facă unele dintre cele mai deranjante remarce ale sale[38].

Credinţa comună potrivit căreia ateismul este cea mai abominabilă condiţie pe care ar putea să şi-o imagineze cineva, spune Bayle, este doar o prejudecată. Ea presupune faptul că, fără a se teme de pedeapsa de după moarte, oamenii ar trăi vieţi vicioase, de o senzualitate necontrolată. Însă de fapt experienţa arată că a crede în Dumnezeu nu are nici o legătură cu controlul dorinţelor vicioase (III, 86-87a). Primul pas al argumentului lui Bayle constă în afirmaţia potrivit căreia oamenii nu trăiesc cu adevărat în conformitate cu principiile pe care le împărtăşesc. Cuvintele pe care Ovidiu le-a pus în gura Medeei, despre vederea binelui şi făptuirea răului, „reprezintă în mod corespunzător diferenţa dintre iluminarea conştiinţei şi judecata particulară care ne determină să acţionăm" (III, 87b). Bayle nu are nici o îndoială asupra faptului că, în noi, conştiinţa ne arată în mod clar principiile morale[39]. Însă „dorinţele noastre necontrolate" sunt cele care câştigă în faţa conştiinţei. Credinţa religioasă nu este diferită. De pildă, păgânii cred în nenumărate zeităţi care distribuie prosperitatea sau nenorocirile şi, cu toate acestea, comit „toate crimele imaginabile". Dacă oamenii trăiesc după credinţele lor, cum am putea să îi înţelegem pe creştini, care, în ciuda faptului că au avut parte de revelaţii mai presus de orice îndoială, susţinute prin miracole şi învăţate de la minunaţi predicatori, au trăit „în cea mai mare dezordine a viciului" (III, 88a)? Mai mult, nu este adevărat nici măcar că aceia care s-au făcut cu morala predată de religia lor au fost lipsiţi de credinţă în Dumnezeu. Pentru a da unul dintre nenumăratele exemple ale lui Bayle, cruciaţii nu au fost atei ascunşi, dar au comis crime de nedescris (III, 89b, 90a).

---

38. „Exemplele faimoase de atei virtuoşi sunt invocate pentru a demonstra a şaptea dovadă a celei de-a şaptea dovezi a celui de-al patrulea răspuns la prima obiecţie în legătură cu propoziţia potrivit căreia cometele nu sunt semne ale nenorocirii", Sandberg, 1966, p. 28.

39. El a propovăduit acest lucru mai devreme de 1675, după cum stă mărturie programa cursului său de filosofie (*Œuvres*, IV, 259-260), unde afirmă că, în ciuda căderii din rai, unele principii morale ne sunt încă evidente, iar conştiinţa ne arată care sunt principiile dreptului natural.

Ateii şi idolatrii, continuă Bayle, sunt determinaţi să acţioneze, ca oricine altcineva, de pasiunile şi obiceiurile lor. Dacă dorinţele unui idolatru sunt mai rele decât cele ale unui ateu, el va acţiona mai rău. La urma urmei, un mare număr de creştini sunt „beţi aproape toată viaţa lor", deoarece le place vinul ; iar asta s-ar putea să nu fie tot atât de adevărat despre atei. Desfrâul e o chestiune de gust, nu de convingere (III, 93a). De aceea, lui Bayle i se pare că „în ceea ce priveşte acţiunile lor morale şi civile, o societate de atei ar semăna destul de bine cu o societate de păgâni". Bineînţeles că ei ar avea nevoie de o aplicare mai aspră a legii, de care oricine are nevoie, inclusiv noi, creştinii (III, 103b). Majoritatea oamenilor sunt virtuoşi – dacă totuşi sunt – doar datorită presiunii sociale (III, 104-105). Ateii ar fi la fel de sensibili ca oricine altcineva la onoarea şi dezonoarea publică, la recompensă şi pedeapsă, astfel încât am putea vedea într-o societate de atei o lume plină de oameni care îşi respectă contractele, care îi ajută pe cei săraci, care se opun nedreptăţii şi sunt credincioşi prietenilor lor. Chiar credinţa în mortalitatea sufletului nu ar influenţa negativ comportamentul lor cu privire la aceste chestiuni (III, 109-110)[40].

Bineînţeles, toate acestea seamănă mai curând cu opera cuiva care încearcă să disloce dominaţia religiei. Însă nu acesta este scopul lui Bayle. El este un hughenot pios, iar ţinta sa este nu atât credinţa religioasă, cât credinţa romano-catolică a acelor francezi care îi persecutau pe cei de religia lui. El însuşi, după o scurtă convertire la catolicism, s-a întors la moştenirea sa hughenotă şi, ca rezultat al acestei schimbări, a trebuit să-şi petreacă restul vieţii în exil. În *Pensées sur la comète*, el argumentează că ateii nu sunt la fel de răi ca aceia care cred într-o religie coruptă. Cruciaţii sunt mai răi decât ateii tocmai pentru că îşi folosesc religia ca o scuză pentru cele mai abominabile crime. În consecinţă, Biserica Catolică este o Biserică a idolatriei şi a superstiţiei, permiţând de departe cel mai rău comportament, pe care nici un ateu nu şi-ar dori să îl aibă.

Un prim exemplu este persecuţia. După revocarea Edictului de la Nantes, în 1685, hughenoţii au fost supuşi unei înfricoşătoare presiuni pentru a se converti la catolicism. Una dintre cele mai pasionante şi influente cărţi ale lui Bayle a constituit un răspuns direct la această problemă. „Convertitorii" apelau la cuvintele lui Hristos : „Ieşi la

40. Tuck, 1993, pp. 97-99, spune că, în secolul al XVI-lea, teoreticianul politic veneţian Paolo Sarpi a argumentat că ar fi posibilă existenţa unei comunităţi de atei onestă din punct de vedere moral.

drumuri şi la garduri şi sileşte să intre, ca să mi se umple casa" (Luca, 14, 23). În *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus Christ* (1686)[41], Bayle susţine cu tărie că persecuţia nu poate aduce acel fel de devoţiune religioasă interioară care singură l-ar mulţumi pe Dumnezeu (*Commentary*, pp. 35-37, II, 371-372a). Acest punct de vedere este, bineînţeles, important, dar pentru noi partea cea mai semnificativă a acestui argument priveşte modul potrivit de a interpreta textul utilizat pentru a justifica persecuţia.

În deschidere, el anunţă că modul său de a interpreta textul este în întregime nou. Lăsând complet la o parte critica textului, filologia, istoria şi dogmele revelate, Bayle îşi fundamentează interpretarea pe un singur principiu, potrivit căruia „orice interpretare literală care conţine obligaţia de a comite nedreptatea este falsă" (*Commentary*, p. 28, II, 367a). El aduce apoi la cunoştinţă numeroasele feluri în care persecuţia este samavolnică, nedreaptă, distrugând orice ordine morală a societăţii. Printre acestea, Bayle pune accent pe incoerenţa principiilor persecutorilor. Ei vor ca regele Franţei să îi distrugă pe supuşii eretici, însă nu admit ca supuşii să nimicească un rege eretic (*Commentary*, p. 48, II, 376a); permit execuţia acelora despre care cred că au greşit faţă de religie, însă nu ţin seama de persecuţia primilor creştini de către conducătorii păgâni; cred că violenţa e permisă când e vorba de cauza lor religioasă, însă nu şi în cazul oricărei alte cauze. Aceasta este însă o doctrină atât de abominabilă, încât Bayle se întreabă dacă nu cumva diavolii din iad vor ca treburile omeneşti să fie conduse potrivit ei (*Commentary*, p. 47, II, 375b). El oferă numeroase alte argumente, însă trebuie să ne concentrăm asupra principiului de bază.

Bayle este cât se poate de clar în ceea ce priveşte aspectul revoluţionar al insistenţei sale de a folosi etaloane morale pentru a judeca semnificaţia Scripturii. „Raţiunea, vorbindu-ne prin intermediul axiomelor luminii naturale [...], este tribunalul suprem. [...] Să nu se mai spună astfel niciodată că teologia este regina, iar filosofia este doar slujnica ei [...]" (*Commentary*, p. 29, II, 368a). Raţiunea ne aduce la cunoştinţă principii neîndoielnice, atât ale metafizicii, cât şi ale moralei. Dumnezeu trebuie să ne fi dat această putere intuitivă de a pătrunde în mintea sa – şi Bayle este aici din nou în acord cu Malebranche – pentru a servi drept călăuză infailibilă în interpretarea adecvată a mesajului

41. Citez numerele paginilor din *Philosophical Commentary*, în traducerea lui Tannenbaum, urmate de trimiterea la paginile din *Œuvres diverses*, vol. II.

său scris. Fără o astfel de probă, nu putem şti dacă un mesaj vine de la Dumnezeu ori de la diavol. Lordul Herbert a evidenţiat problema în latina sa dificilă, în 1624, iar Whichcote a rostit lucruri asemănătoare în faţa unui public englez restrâns timp de trei decenii, în vremea în care Bayle propunea aceste concepţii, însă Bayle a fost cel care, cu energia sa inepuizabilă şi stilul său polemic viu, a câştigat pentru prima dată audienţă prin expunerea unor astfel de probleme, iniţial în Franţa şi apoi în întreaga Europă.

Intenţionează el să detroneze religia atunci când numeşte raţiunea regină[42] ? Deloc. Bayle apelează de fapt la un principiu de interpretare scripturală avansat pentru prima oară de un teolog hughenot. În 1682, Pierre Jurieu a publicat o analiză a doctrinei euharistiei, în care polemizează cu concepţia catolică potrivit căreia, în actul cuminecăturii, pâinea şi vinul trebuie să fie înţelese în mod literal ca fiind carnea şi sângele lui Hristos. Doctrina se bazează pe cuvintele din Scriptură „Acesta este trupul meu". Însă, potrivit lui Jurieu, noi ştim că anumite pasaje din Scriptură necesită o interpretare figurată. Dacă un pasaj este absurd ori dacă este ridicol sau plin de contradicţii, el trebuie să fie explicat metaforic. Şi există o a treia regulă, provenită de la Sfântul Augustin, potrivit căreia „atunci când un text pare a ne îndemna să comitem o crimă, el trebuie înţeles în mod figurat". Doctrina catolică a euharistiei, spre deosebire de cea protestantă, nu respectă acest canon, astfel încât interpretarea cerută de morală trebuie să predomine.

De aceea, apărarea toleranţei de către Bayle se sprijină pe o doctrină hughenotă sănătoasă, care nu este nici ateistă şi nici nu urmăreşte să elimine religia din societate. Ea are ca scop să arate că naţiunile trebuie să înveţe să permită înflorirea diferitelor comunităţi religioase din interiorul lor, contrar cerinţei tradiţionale adânc înrădăcinate, legată de uniformitatea religioasă. Aceste naţiuni trebuie să recunoască aşa-numita libertate a conştiinţei, înţelegând conştiinţa în sensul ei tradiţional, ca voce interioară care exprimă voinţa lui Dumnezeu în ceea ce ne priveşte. Bayle oferă chiar un nou sens acestei fraze. El distinge certitudinea pe care o poate avea intelectul atunci când îşi dă acordul ideilor pe care le consideră în întregime clare şi distincte de certitudinea pe care ne-o poate oferi conştiinţa. „În materie de religie", afirmă el, „regula judecăţii nu se află în înţelegere, ci în conştiinţă, iar aceasta înseamnă că cineva trebuie să accepte un lucru nu potrivit

42. Pentru întocmirea acestui paragraf am apelat la unul dintre cele mai edificatoare pasaje ale unei cărţi strălucite scrise de Rex, 1965, pp. 145-152.

ideilor clare şi distincte, ci potrivit conştiinţei ce ne spune că, în măsura în care le acceptăm, facem ceea ce este plăcut lui Dumnezeu"[43]. Morala este aceea care trebuie să ne spună ce doctrine religioase trebuie să acceptăm, nu invers.

Lumina naturală a raţiunii, susţine Bayle, furnizează axiome atât de clare încât nimeni nu poate să se îndoiască de ele ori să le nege. Una dintre ele afirmă că omul trebuie să acţioneze potrivit propriei conştiinţe. Altminteri, consimţământul faţă de aserţiunile religioase este forţat, ireal şi inacceptabil pentru Dumnezeu. Însă, în mod clar, conştiinţele pot să difere, iar Bayle nu a putut să-şi dea seama cum să rezolve problemele ce apăreau astfel. Să presupunem că unui convertit conştiinţa îi spune să persecute ereticii. Ce se alege atunci din axiomele ce interzic acest lucru? În „Cea de-a treia clarificare", anexată la *Dictionnaire historique et critique*, Bayle avansează un punct de vedere fideist, potrivit căruia „religia creştină este una de tip supranatural, [...] componenta sa de bază constând în suprema autoritate a lui Dumnezeu, care ne propune mistere, nu în aşa fel încât să le putem înţelege, ci în aşa fel încât să le credem cu toată umilinţa pe care o datorăm fiinţei infinite" (*Dictionary*, p. 421). Astfel, atunci când Bayle afirmă că tabăra raţiunii va câştiga întotdeauna în disputa cu teologii, care vor trebui „să se refugieze" întotdeauna în „lumina supranaturală" (p. 410), el nu abandonează religia. Scepticismul fideist poate semăna cu scepticismul religios, dar am văzut deja că nu este acelaşi lucru, nici chiar dacă separă de religie morala şi posibilitatea unei vieţi morale oneste.

Pentru a judeca un tablou în mod potrivit, spune Pascal, nu trebuie să fim nici prea departe, nici prea aproape de el. Există doar o poziţie adecvată. „În pictură decid regulile perspectivei, însă cum vom decide atunci când este vorba despre adevăr şi morală?" (*Pensées*, 21) El însuşi nu are nici o îndoială. „Argumentul necredinciosului din *De la sagesse* [a lui Charron]", spune Pascal, „se bazează doar pe ipoteza că Dumnezeu nu există. «Admiţând acest lucru», spun necredincioşii, «să ne găsim desfătarea în ceea ce este creat», ceea ce presupune asumarea unui bine inferior. Însă dacă ar fi existat un Dumnezeu care să-i iubească, nu ar fi ajuns la această concluzie" (*Pensées*, 618). Pentru cei ce cred că Dumnezeul ascuns doar *pare* a fi absent din creaţia sa, iubirea fiinţelor umane poate fi de asemenea un bine inferior. Cu toate acestea,

43. Citat în Sandberg, 1966, p. 65, din *Nouvelles lettres critiques*, II, 334.

Pascal, Nicole şi Bayle sugerează că urmărirea realizării binelui de către oamenii care nu au fost mântuiţi poate fi suficientă pentru a permite lumii să îşi continue existenţa pe cont propriu. Dacă nu putem afla nicicând propriile noastre motive şi dacă eforturile noastre de a le îmbunătăţi sunt oricum inutile, nu se poate pune problema perfecţiunii. Atunci scopul moralei nu este acela de a ne arăta cum să ajungem la reconciliere cu Dumnezeu ori cum să obţinem mântuirea prin el. Probabil, scopul ei este, aşa cum credea Gassendi, pur şi simplu acela de a ne învăţa cum să conservăm şi cum să sporim fericirea umană. Dacă nu am judeca din punctul de vedere al celeilalte lumi, ar putea fi vorba de mai mult decât despre un bine inferior.

CAPITOLUL XIV

Redobândirea virtuţii

Carl Friedrich Stäudlin, primul istoric care a grupat filosofii moderni ce s-au ocupat de morală după naţionalitate, a pretins că, de-a lungul secolului al XVIII-lea, scriitorii britanici de etică au contribuit mai mult la dezvoltarea acestui subiect decât au contribuit francezii ori olandezii şi a recunoscut că ei au avut o influenţă considerabilă chiar şi în Germania. În analiza filosofilor britanici care s-au ocupat de morală, el i-a reunit – cred că pentru prima oară – pe aceia pe care îi considerăm acum canonici, deşi preferinţele sale – două pagini despre Hobbes, şaptesprezece despre Adam Smith – nu sunt şi ale noastre[1]. Stäudlin notează, pe bună dreptate, că problemele pe care le tratau îşi aveau originea într-o dezbatere mai cosmopolită. Dacă această situaţie a fost adesea ignorată, lucrul se datorează în parte faptului că, în secolul al XVIII-lea, britanicii aveau tendinţa să-şi desfăşoare discuţiile

1. Stäudlin, 1822, pp. 774-775. El nu îl analizează pe Bentham, care era încă în viaţă când şi-a scris lucrarea. Însuşi Adam Smith, în *Letter to the Edinburgh Review* din 1756, a pretins că moraliştii britanici, de la Hobbes la Hutcheson, au contribuit la conceperea originală a subiectului lor mai mult decât francezii, care au preluat din altă parte ideile din operele lor, ori decât germanii, despre care el nu avea în general o opinie prea bună (*Essays*, pp. 250, 243). *Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy* (1830) a lui Sir James Mackintosh oferă o perspectivă mai largă, însă dedică majoritatea atenţiei britanicilor. *History of Moral Science* (1833) a lui Blakey este mult mai cuprinzătoare decât lucrarea lui Stäudlin asupra britanicilor, însă destul de slabă în privinţa analizei scriitorilor continentali. În *Lectures on the History of Moral Philosophy in England* (1852) a lui Whewell, singurul filosof ne-englez pus în discuţie este Hutcheson.

în mare măsură făcând referinţe la operele colegilor lor. Acest lucru se datorează, de asemenea, faptului că antologia Selby-Bigge, *British Moralists*, publicată pentru prima dată în 1897, a făcut ca scrierile autorilor britanici să fie mult mai accesibile cititorilor decât cele ale omologilor lor de pe continent. Din aceste motive, printre altele, moraliştii britanici au fost studiaţi mult mai amănunţit decât orice alt grup de filosofi moderni care s-au ocupat de morală. Prezentând în acest capitol şi în cele următoare dezbaterea britanică, nu intenţionez să fac o expunere exhaustivă. Încerc doar să arăt cum anume au evoluat unele dintre problemele generate de dezbaterile timpurii din Europa în invidiatul mediu, mult mai liber şi mai stabil din punct de vedere politic, din Marea Britanie.

1. Virtute şi lege

Se spune câteodată că studiul virtuţii şi al virtuţilor a fost neglijat de-a lungul anilor de formare a filosofiei moderne a moralei[2]. Dată fiind importanţa virtuţii în eticile lui Hume şi Kant, această învinuire ne nedumereşte într-o anumită măsură. O putem înţelege doar presupunând că aceia care au făcut-o aveau în minte un tip particular de teorie, centrat pe virtute, şi deplângeau absenţa a ceva asemănător în gândirea modernă timpurie. Etica lui Aristotel este acea etică pe care adepţii virtuţii ar găsi potrivit să o ia drept paradigmă a unei teorii centrate pe virtute. Dacă s-ar întâmpla acest lucru, ar fi incorect, strict vorbind, să spunem că teoriile morale aristotelice au fost absente de pe scena discuţiilor. Luther recunoaşte că *Etica nicomahică* conţinea sfaturi bune cu privire la felul în care ar trebui să te comporţi în chestiunile lumeşti, iar în întreaga Europă profesorii de diferite confesiuni religioase au ţinut prelegeri asupra acestei lucrări, au editat-o şi au publicat comentarii asupra ei chiar şi în timpul vieţii lui Kant. Totuşi, probabil că acest lucru nu este suficient. Cred că putem fi cu toţii de acord că astfel de lucrări nu au contribuit la o conturare

2. Vezi, de exemplu, Philippa Foot, „Virtues and Vices", în *Virtues and Vices* (Oxford, 1978), p. 1, şi G.H. von Wright, care a afirmat că „faimosul *dictum* al lui Kant, potrivit căruia logica formală nu a făcut nici un progres remarcabil de la Aristotel încoace, ar putea fi parafrazat şi aplicat – cel puţin cu la fel de multă îndreptăţire – şi eticii virtuţii" – *The Varieties of Goodness*, Londra, 1963, p. 136.

specifică a gândirii morale moderne. De aceea, dacă Aristotel furnizează unicul model al unei etici a virtuții, atunci este de înțeles acuzația adusă de adepții virtuții.

Pe lângă regretul legat de declinul unei preocupări veritabile pentru virtute, gânditorii timpului aduceau adesea și o explicație a declinului. Teleologia aristotelică a fost înlocuită aproape complet de-a lungul perioadei moderne, astfel încât este ușor de presupus că sfârșitul eticii lui Aristotel a fost o consecință a abandonării teleologiei în știință. Însă aceasta ar fi o prezentare eronată a situației. Oricare ar fi fost soarta teleologiei în fizică, teleologia creștină a fost folosită pe scară largă de gânditorii secolului al XVII-lea pentru a explica trăsătura principală a unor dispoziții, sentimente și capacități variate, care constituie natura noastră de ființe morale, și pentru a arăta uneori adevăratul nostru țel sau rolul nostru în univers. Acest fel de teleologie nu a dispărut în secolul al XVIII-lea și nici credința că, fără cunoașterea scopurilor lui Dumnezeu, nu am ști să ne orientăm acțiunile. „Dacă scopul pentru care m-a creat Dumnezeu ar fi în întregime necunoscut; dacă nu ar fi nici întru slava sa [...], nici spre binele meu [...], cum să știu ce trebuie să fac aici?"[3] Întrebarea lui Edmund Law era un loc comun, așa cum erau și răspunsurile linițitoare la ea. Dacă o etică a virtuții avea nevoie de teleologie, procurarea ei nu era o problemă.

Cu toate acestea, însuși creștinismul a avansat serioase îndoieli morale cu privire la o etică centrată pe virtute. Luther a fost vehement la adresa eticii aristotelice atât timp cât, ocupându-se de virtute, ea se amestecă în viața interioară. Thomas Reid accentuează mult mai sec opoziția dintre etica virtuții și etica creștină. „Principiile morale au fost împărțite în diferite feluri", remarcă el. „În mod obișnuit, gânditorii antici le-au dispus după cele patru virtuți cardinale ale prudenței, cumpătării, tăriei de caracter și dreptății. Scriitorii creștini le-au dispus mai potrivit, cred eu, după cele trei categorii ale datoriei: față de Dumnezeu, față de noi înșine și față de cei apropiați"[4]. Creștinismul, crede el, predică o morală a datoriei, nu a virtuții, și înțelege

3. Prefața lui Law la traducerea sa la King, 1739, p. VIII.

4. Reid, *Active Powers*, V, II. Punerea în contrast a creștinilor cu păgânii nu se încheie cu Reid. „Mulți au auzit atâtea despre *pericolul* de a avea încredere în faptele bune, [...] încât [...] consideră că, cu cât se gândesc mai puțin la ele, cu atât este mai bine. Cuvântul virtute le sună păgânește" (*Miscellaneous Remains from the Commonplace Book of Richard Whately, D.D.*, coord. E.J. Whately, Londra, 1865, p. 239). „Este adevărat că originile clasice ale

datoria în termenii supunerii faţă de lege. Unele aspecte ale învăţăturii romano-catolice stau mărturie pentru lunga istorie din spatele concepţiei lui Reid cu privire la morala creştină. Am arătat în capitolul II, 2, că Sfântul Toma din Aquino subordonează virtuţile legilor naturale. Mai mult chiar, încă de la începuturile practicii confesiunii, în secolul al VI-lea, până la marea înflorire a cazuisticii, în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, moraliştii catolici au fost preocupaţi de fapte specifice care ar putea fi sau nu păcate şi de pedepsele adecvate lor, dacă se dovedeau a fi păcate. Dacă a existat vreodată o etică a faptelor şi a dilemelor, aici am putea să o identificăm[5].

Respingerea abordărilor aristotelice ale virtuţii s-a datorat, într-un cuvânt, perceperii neajunsurilor religioase şi morale ale oricăror astfel de abordări. Pentru o fiinţă cu o natură ca a noastră, păreau să gândească creştinii, ar fi potrivită doar o morală centrată pe lege. Poziţia cea mai des întâlnită în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea a fost aceea potrivit căreia virtutea este secundară legilor ori regulilor. John Locke a formulat ceea ce fusese timp îndelungat un loc comun: „După orice model ne formăm noi în minte ideile de virtuţi şi de vicii, [...] corectitudinea lor sau lipsa lor de corectitudine constă în acordul sau în dezacordul cu modelele prescrise de o oarecare lege"[6] (*ECHU*, II, XXVIII, 14, p. 340)[7]. În secolul anterior, teologul puritan William Perkins spusese aceleaşi lucruri: „Dreptatea universală este practica întregii virtuţi: a aceleia cu ajutorul căreia un om respectă toate poruncile Legii"[8]. Teoriile lui

---

doctrinei virtuţii i-au făcut mai târziu pe criticii creştini să fie suspicioşi în legătură cu ea. Ei au privit-o cu prudenţă ca fiind prea filosofică şi nu destul de adecvată la Scriptură. Astfel, au preferat să vorbească mai curând despre porunci şi îndatoriri decât despre virtuţi" (Josef Pieper, *The Four Cardinal Virtues*, Notre Dame, 1966, p. X), referindu-se la ceea ce el consideră, în mod clar, o atitudine încă vie.

5. Vezi Edmund L. Pincoffs, *Quandries and Virtues* (Lawrence, 1986), în mod special capitolul 2. Pentru istoria cazuisticii, vezi Mahoney, 1987, pp. 30-31 şi capitolul 1, în ansamblu. Vezi şi Jonsen şi Toulmin, 1988.
6. John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, trad. rom. de Armand Roşu şi Teodor Voiculescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961, p. 340 (n.t.).
7. Pufendorf, *DIN*, I, IV, 6, p. 59, defineşte virtuţile ca fiind dispoziţii ce ne conduc să acţionăm în direcţia conservării noastre şi a societăţii. De vreme ce acestea sunt şi scopurile legilor naturale, diferenţa dintre punctul său de vedere şi cel al lui Locke nu este mare.
8. William Perkins, *Whole Treatise*, în Perkins, coord. Merrill, capitolul VI, p. 231. Merrill nu menţionează data apariţiei acestui tratat. Perkins a murit în 1602.

Aristotel au fost interpretate pentru a se conforma acestei concepţii, după cum se arată în notele unui profesor al Universităţii din Cambridge de la începutul secolului al XVII-lea, care îşi purta studenţii prin *Etica nicomahică*: „Ieri am propus o definiţie a virtuţii", spune el, „ca fiind o dispoziţie constantă a sufletului de a trăi în acord cu legea"[9]. Nu mai departe de 1785, William Paley considera virtuţile ca fiind obiceiurile de a urma regulile prin care aplicăm porunca divină pentru a ne spori la maximum fericirea (*Principles*, II, 7).

Am văzut că perfecţioniştii au urmat o direcţie de gândire diferită. Din punctul lor de vedere, cunoaşterea necesară pentru a aduce sufletul ori intelectul într-o condiţie adecvată sau demnă de laudă nu este, în ultimă instanţă, cunoaşterea legilor morale. Ea este mai curând cunoaşterea ordinii universului ori a gradelor de perfecţiune ale fiinţei. Întrebarea lor morală esenţială nu priveşte acţiunile corecte sau legile obligatorii. Ea priveşte cea mai bună condiţie a intelectului fiecărei persoane. Persoana perfect virtuoasă ori înţeleaptă posedă un intelect care se află în conformitate cu o ordine obiectivă raţională prin cunoaşterea ei. Cei care sunt absolut înţelepţi ori virtuoşi doresc ceea ce este

9. Citat în Costello, 1958, pp. 65-66.
Exemplele din secolul al XVIII-lea abundă. Morala, se spune în *Encyclopédie* (*Enciclopedia* lui Diderot), „este relaţia dintre acţiunile umane şi legea care le este regulă" şi se adaugă, deloc surprinzător, că „un om virtuos este acela care are obiceiul de a acţiona în conformitate cu îndatoririle sale". Vezi articolul „Moralité", *op. cit.*, 10, 1765. Ilustrând ce înseamnă înţelegerea verbală a ceva, Christian Wolff spune: „Dacă mă gândesc la următoarele cuvinte privind virtutea – ea este o dispoziţie de a dirija faptele proprii în acord cu legile naturale –, atunci înţeleg virtutea prin cuvinte" (*Etica*, 316).
Samuel Johnson furnizează un alt exemplu din secolul al XVIII-lea. Deşi vorbeşte în numeroase eseuri despre virtuţi ca medii între extreme, el nu are o imagine clară a lor. În recenzia la Soame Jenyns, *A Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil* (1757), el expune o versiune a ceea ce numim „utilitarism al regulei" şi pare a se gândi la aceste reguli ca fiind legile naturale date de Dumnezeu şi revelate prin intermediul conştiinţei. Pentru el, aceste reguli stau la baza moralei (Johnson, p. 371). Johnson nu menţionează virtutea ori virtuţile în alegoria sa din 1748, „The Vision of Theodore, the Hermit of Teneriffe", despre care a spus o dată că o consideră opera sa cea mai bună. Acea povestire arată felul în care raţiunea ne îndrumă cu ajutorul conştiinţei, care este emisara religiei. Obiceiurile sunt aproape întotdeauna rele şi este clar faptul că dispoziţiile naturale ale omului, necorijate, nu ar face nimănui nici un bine (Johnson, pp. 147-160).

cu adevărat bine şi fac ceea ce este drept. Primul nostru efort trebuie să fie îndreptat spre o cât mai mare apropiere de această perfecţiune. Pentru perfecţionişti, caracterul este esenţial, iar acţiunea dreaptă este secundară, în vreme ce se pare că în teoriile dreptului natural acţiunea dreaptă este dominantă, iar caracterul este secundar. După unele expuneri, acest lucru este suficient pentru a-i înscrie pe perfecţionişti printre exponenţii unei etici a virtuţii şi a-i exclude de aici pe adepţii teoriei dreptului natural.

Cu toate acestea, susţinătorii teoriei dreptului natural nu ignoră caracterul. După cum am încercat să arăt, teoria lor despre îndatoririle imperfecte trimite, printre altele, la efortul de a ţine seama de o parte a vieţii morale în care motivele contează, iar sensibilitatea la nuanţele cazurilor particulare nu poate fi explicată prin urmarea regulilor. Ei resping regulile în domeniul îndatoririlor imperfecte şi, deşi înlocuiesc intuiţia cognitivă aristotelică cu puterea de judecată, insistă foarte clar asupra importanţei de a avea acea trăsătură distinctivă a caracterului bun pe care o cer îndatoririle imperfecte. Acesta este o sursă a meritului, chiar şi faţă de Dumnezeu. Astfel, dacă adepţii teoriei dreptului natural îşi limitează interpretarea prin ceva de felul unei teorii a virtuţii la o anumită parte a moralei, perfecţioniştii sunt departe de a spune că virtutea ar fi suficientă. Din punctul lor de vedere, majoritatea oamenilor nu vor fi niciodată destul de aproape de perfecţiune pentru a li se permite să acţioneze doar pe baza intuiţiei lor. Astfel, din motive diferite, perfecţioniştii şi susţinătorii teoriei dreptului natural conchid deopotrivă că marea majoritate a oamenilor nu pot duce o viaţă în conformitate cu virtutea aristotelică. Ei vor avea întotdeauna nevoie să fie dirijaţi de ceilalţi, influenţaţi de ameninţări externe şi, de asemenea, călăuziţi prin intermediul legilor.

2. Virtutea în utopii

Discutând punctele de vedere ale lui Machiavelli, am arătat că termenul său *virtú* nu poate fi tradus prin cuvântul „virtute". Însă, printr-o întorsătură curioasă a situaţiei, vederile politice ale lui Machiavelli au dus la ivirea unei teorii etice care s-a centrat pe virtute într-un mod apropiat de sensul moral convenţional. Cartea lui Shaftesbury *Inquiry concerning Virtue or Merit*, publicată pentru prima oară în 1699, este înţeleasă în mod tradiţional, şi pe bună dreptate, drept creatoarea unei noi direcţii în gândirea sistematică legată de morală. Voi arăta că opera

lui Shaftesbury trebuie să fie înţeleasă în lumina implicării sale în curentul machiavelic recuperat în epoca sa.

Istoricii ne-au arătat cum a ajuns republicanismul clasic machiavelic în Anglia şi Scoţia şi rolul pe care l-a jucat în gândirea politică britanică de-a lungul anilor agitaţi din secolul al XVII-lea şi din prima parte a secolului al XVIII-lea[10]. Figura centrală a mijlocului de secol XVII este James Harrington, a cărui carte, *Oceana*, publicată în 1656, înfăţişează într-o formă utopică felul cum ar fi arătat o republică clasică dacă ar fi fost creată în Anglia, ţinând cont de trăsăturile specifice ale istoriei şi geografiei engleze.

Asemenea lui Machiavelli, Harrington a căutat o formă de guvernare care ar putea asigura atât libertatea, cât şi stabilitatea şi soliditatea unei ţări. Scopul său era să stabilească o guvernare prin intermediul legilor, nu al oamenilor, iar secretul realizării ei consta, după cum gândea el, în existenţa procedurilor corecte de creare a legilor. Să-i lăsăm pe cei puţini, care sunt capabili să conceapă noi politici şi strategii pentru a face faţă unei lumi aflate în schimbare, să propună forma potrivită de stat, iar pe cei mulţi, care ne pot spune ce este necesar pentru binele comun, să-i lăsăm să decidă dacă să adopte sau nu aceste propuneri. Rezultatul ar fi o republică dreaptă, liberă şi de durată. Pentru a-i asigura soliditatea sunt necesare două legi fundamentale. Una dintre ele enunţă faptul că toţi deţinătorii de funcţii publice, incluzându-i pe aceia din corpul care propune legi, trebuie să ocupe pe rând funcţiile respective şi să fie aleşi prin vot secret. Cealaltă lege reglementează posesia pământului. Aceia care deţin – prin vot – funcţii legislative trebuie să aibă o bază materială pe care să-şi clădească existenţa. Ei trebuie să studieze arta războiului şi a guvernării şi să aibă timp pentru a se devota în întregime republicii. De aceea, trebuie să aibă avere, însă nu mai multă decât este nevoie pentru a-şi îndeplini funcţiile care le revin în stat. Pornind de aici, de vreme ce oricine ar putea să îşi sporească proprietăţile şi să câştige

10. Printre cele mai importante investigaţii în domeniu se află cele ale lui Baron, 1955, şi Pocock, 1975. În privinţa importanţei pe care le-au avut aceste concepţii pentru istoria americană, vezi Robbins, 1959; Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, 1967); Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic, 1776-1787* (Chapel Hill, 1969). Pentru importanţa republicanismului clasic în Iluminismul scoţian, vezi Hont şi Ignatieff, 1983, în special eseurile scrise de Pocock şi Ignatieff.

alegerile pentru ocuparea funcţiilor de conducere, trebuie să existe legi stricte împotriva achiziţiei excesive de pământ. Harrington le numeşte legi „agrare" şi le consideră adevărata bază a republicii. După cum spune el, republica „se bazează pe o lege agrară egală pentru toţi, iar dacă pământul este dat fiilor oamenilor, acest echilibru este un echilibru al dreptăţii" (*Oceana*, p. 322). Oamenii nu au nevoie să posede pământ pentru a-şi câştiga existenţa. De vreme ce propunerile legislative trebuie întotdeauna să le fie supuse aprobării înainte de a fi puse în aplicare, ei îşi pot asigura mijloacele de trai într-un mod acceptabil, chiar dacă nu sunt proprietari.

Principiul natural al republicii, numită de autor *commonwealth*, este dreptatea (p. 203). Iar Harrington este sigur că rotaţia în funcţii, legile agrare şi împărţirea sarcinilor guvernării între propunerea legilor şi aprobarea lor creează împreună „echilibrul dreptăţii". Totuşi, el are atât de puţine de spus despre dreptate ca atare, încât editorul lui de astăzi nu a găsit necesar să ofere acestei teme un loc în indexul său exhaustiv. Cu toate acestea, există o concepţie convingătoare asupra dreptăţii, care este prezentă implicit în *Oceana*. Aceasta se află în relaţie cu o concepţie mai generală asupra a ceea ce este corect şi greşit şi pe care, din nou, Harrington abia o schiţează.

Harrington vede sufletul ca fiind dezbinat între raţiune şi pasiune. El oferă ceea ce, la prima vedere, pare a fi un punct de vedere convenţional despre relaţia lor cu viciul şi virtutea:

> Deoarece aşa cum orice ar fi pasiune în intenţiile unui om, atunci când este scoasă la iveală de voinţa sa, ea este viciu şi servitute a păcatului, tot astfel, orice ar fi raţiune în intenţiile unui om, atunci când este transpusă în acţiune de voinţa sa, ea este virtute şi libertate a sufletului (p. 169).

Totuşi, ceea ce vrea să spună Harrington este departe de a fi convenţional. El vrea să spună de fapt că, dacă fiecare dintre noi este guvernat de o dispoziţie pentru raţionalitate, atunci acţiunea care ia naştere din aceasta va conta ca virtute, în vreme ce, dacă suntem guvernaţi de pasiuni, ceea ce rezultă contează ca viciu. Ceea ce este corect sau greşit într-o acţiune este determinat de condiţia interioară a agentului, nu de lege şi nici de consecinţele ei. Ceea ce este adevărat în acţiunea individuală este valabil, de asemenea, şi în republică. Raţiunea este identificată cu preocuparea pentru interesul tuturor, iar pasiunea cu interesul privat; numai acţiunea raţională va fi considerată corectă (pp. 173, 280-281).

Concepţia lui Harrington asupra dreptăţii extinde teza sa asupra naturii virtuţii şi viciului. El nu crede că dreptatea ridică vreo dificultate teoretică. Există o modalitate simplă de a obţine dreptatea. Dacă scopul este acela de a împărţi anumite bunuri „acordând în toate cazurile prioritate interesului comun sau dreptului comun, în ciuda caracterului nemijlocit a ceea ce ţine de interesul fiecărui om în particular", atunci şi nişte fetişcane de la ţară ar şti cum să facă aşa ceva.

> De exemplu, două dintre ele au o prăjitură care le-a fost oferită şi pe care trebuie să o împartă. „Împarte", îi spune una celeilalte, „iar eu voi alege, ori lasă-mă pe mine să împart, iar tu alegi". [...] Astfel, ceea ce îi face pe marii filosofi să polemizeze inutil este clarificat de două fete prostuţe: însuşi întregul mister al republicii, care constă doar în a împărţi şi a alege. (p. 172)

Pe Harrington nu îl interesează egalitatea porţiilor care rezultă din împărţire, ci mai curând procedura împărţirii. Acest lucru garantează faptul că prăjitura va fi împărţită în aşa fel încât amândouă părţile vor accepta. Fiecare fată este dispusă să împartă ori să aleagă prima şi fiecare va fi mulţumită cu ceea ce obţine ca rezultat al împărţirii. În acest caz, va rezulta o împărţire egală şi, deoarece ea va fi rezultatul unei proceduri pe care ambele părţi o pot accepta, împărţirea egală este o împărţire corectă[11].

Astfel, împărţirea şi alegerea devin pentru Harrington metaforele guvernării potrivite. „Împărţirea" înseamnă elaborarea punctelor delicate ale politicii publice, separând o opţiune faţă de alta. „Alegerea" înseamnă votarea, alegerea uneia sau alteia dintre politicile propuse. Harrington crede că, în orice grup de oameni, aproape o treime va avea în mod natural mai multă iscusinţă decât ceilalţi în ceea ce priveşte elaborarea soluţiilor la problemele ivite şi a politicilor pe termen lung. Aceştia constituie o „aristocraţie naturală", a cărei sarcină este aceea de a consilia oamenii (nu de a-i comanda). Celelalte două treimi rămase – sau reprezentanţii lor – pot vorbi în interesul republicii. Ei trebuie să aleagă ce sfat vor accepta. Atâta vreme cât aceste sarcini sunt îndeplinite de grupuri diferite, fiecare din ele va obţine „ceea ce

11. La p. 416, apărându-şi exemplul împotriva unui critic care l-a luat în batjocură, Harrington spune explicit că „fiecare funcţie [...] putea fi preluată de oricare dintre fete". În cadrul republicii, funcţiile nu sunt atât de uşor interschimbabile; ceea ce contează este ca procedurile să fie acceptate de toate părţile implicate.

li se datorează" conform dreptului comun ori interesului comun (pp. 172-174)[12]. Politica ori acţiunea corectă este aceea care rezultă dintr-o procedură acceptată de toate părţile.

Dacă Harrington se referă pe scurt la problema dreptăţii, el are chiar mai puţine de spus despre natura cetăţenilor pe care îi are în vedere. El afirmă că, din momentul în care structura republicii a fost instituită, acţiunile corespunzătoare vor fi generate indiferent de elementul uman folosit în desfăşurarea activităţii sale. El nu întreabă ce se întâmplă în minţile şi inimile cetăţenilor săi. O dată ce oamenii sunt corect organizaţi, ei vor căpăta virtuţile unor buni cetăţeni. Nu contează dacă ei participă de bunăvoie deoarece se gândesc că a fost folosită o procedură corectă de instaurare a republicii ori pentru că se gândesc că duc o viaţă mai bună decât ar putea avea în orice alt fel de societate[13]. Însă republica are nevoie de anumite virtuţi, care sunt create de ea.

Curajul şi înţelepciunea sunt virtuţile cele mai necesare, deoarece republica depinde cel mai mult de armata şi consiliile sale. Oricine are aceste virtuţi „a ajuns la perfecţiunea naturii umane". Oricum ar fi oamenii conduşi printr-un alt tip de guvernământ, republica „îşi croieşte drumul prin cetăţenii săi şi, datorită lor, nu există cale de întoarcere" (p. 311). Virtuţile ne sunt impuse de structura politică a comunităţii şi rămânem virtuoşi atât timp cât republica respectă legile procedurale fundamentale. Acesta este un punct de vedere prea puţin aristotelic, fie că e vorba de felul în care sunt căpătate virtuţile, fie că vorbim de ceea ce sunt ele.

Aşadar, nu e de mirare că Harrington a avut puţine de spus în privinţa caracterului. El a pus în discuţie educaţia care urmează să fie dată clasei conducătoare, însă, spre deosebire de Platon, nu a intrat în detalii (pp. 298-310). Nu discută virtuţile ca atare. Gândirea sa este dirijată în toate privinţele de principiul potrivit căruia, dacă procedurile fundamentale de elaborare a legii şi politicii republicii sunt corecte, cetăţenii ei vor fi la fel. Putem vedea cum exprimă acest lucru în mai fiecare paragraf.

> Daţi-ne oameni buni şi ei ne vor face legi bune" este maxima demagogului şi [...] e una extrem de falibilă. Însă „daţi-ne orânduiri bune şi

12. *Cf.* Harrington, „The Prerogative of Popular Government" (1658), în *Works*, p. 416. Trebuie să existe, de asemenea, un magistrat care să vegheze ca sfatul acceptat să fie dus la îndeplinire. Astfel, într-o republică se combină elemente de monarhie, aristocraţie şi democraţie.
13. Vezi Pocock, 1975, pp. 389-390.

ele ne vor face oameni buni" este maxima unui legiuitor şi cea mai infailibilă în politică. [...] Erorile oamenilor sunt prilejuite de conducătorii lor. Dacă se vor îndoi de drumul propus ori se vor abate de la el, acest lucru se datorează faptului că îndrumătorii lor au eşuat în a-i conduce; iar îndrumătorii oamenilor nu sunt niciodată atât de bine pregătiţi pentru a-i conduce printr-o calitate proprie, pe cât sunt printr-una a guvernământului. (p. 205)

În mod similar, insistenţa lui Harrington asupra importanţei unei legi agrare corecte nu provine doar din ataşamentul faţă de principiile egalitariste ale unei distribuiri corecte ca atare. Ea provine mai curând din credinţa că legea agrară este singura bază pe care pot fi susţinute procedurile esenţiale de guvernare a republicii. Marile diferenţe de avere vor da naştere facţiunilor şi, de aceea, vor ameninţa „echilibrul" – funcţionarea corespunzătoare a maşinăriei guvernamentale. Rotaţia funcţionarilor publici este motivată de acelaşi gând: acest mecanism, funcţionând pe calea alegerilor, este vital pentru armonie şi stabilitate (*cf.* pp. 230-231).

O republică ce este echilibrată în interior nu are nici o cauză internă de tulburare [nemulţumire socială] şi, de aceea, aceasta nu poate apărea decât din exterior. O republică inegală în interior nu are nici o cauză internă de linişte şi, de aceea, ea nu poate apărea decât prin diversiune. (pp. 274-275)[14]

Atunci când „obiceiurile" (ori, cum am spune noi, moravurile) populaţiei devin corupte, acest lucru „se datorează afectării echilibrului", mai precis devierilor în structurarea puterii sau averii în cetate. Iar atunci când, printr-un noroc, a fost găsit un lider care să conducă Oceana pentru a aduce echilibrul corespunzător, „obiceiurile oamenilor nu au fost corupte prin aceasta, ci, dimpotrivă, au devenit potrivite pentru republică" (p. 202)[15]. Locuitorii Oceanei sunt animale politice formate de către comunitate. Harrington nu crede că are nevoie să pună în discuţie psihologia individuală.

14. Pocock, 1975, p. 390, arată cum cauzele „interne" apar printre cei care fac parte din clasa proprietarilor de pământ. Servitorii şi nemulţumirile lor apar pe lista cauzelor „externe".

15. Harrington argumentează că nu orice schimbare aduce corupţia: unele schimbări aduc îmbunătăţiri. Dar în spatele argumentului există credinţa că „obiceiurile" se schimbă atunci când se schimbă structura şi datorită schimbării ei.

3. Cetăţeanul fără însuşiri al lui Harrington

S-ar putea spune că, la urma urmei, Harrington este preocupat de politică şi de aceea nu se deranjează să prezinte constituţia interioară a cetăţenilor săi. Acest lucru ar fi mai convingător dacă nu el ar fi scris în puternică opoziţie cu vederile antirepublicane şi, probabil, promonarhiste ale lui Thomas Hobbes[16]. Iar ceea ce îl conduce pe Hobbes la unele concluzii pe care Harrington le găseşte de-a dreptul respingătoare este, în mod clar, o viziune asupra psihologiei individuale. Harrington crede că, dacă ar apărea o republică care să aibă structura recomandată de el, ea nu va suferi niciodată din pricina disensiunilor interne şi va fi suficient de puternică pentru a se proteja de inamicii din exterior. Însă el nu încearcă să arate că psihologia individuală a oamenilor pe care i-ar lua drept cetăţenii săi va permite existenţa unei republici clasice de durată. Dacă Hobbes are dreptate în ceea ce priveşte motivaţiile pe care le atribuie tuturor oamenilor, republica lui Harrington este pusă în dificultate.

După cum am văzut, Hobbes susţine că dorinţele individuale angajează oamenii în mod inevitabil în competiţie şi că administrarea unei asemenea competiţii este o sarcină pe care statul nu o poate evita, fiind într-adevăr sarcina sa internă esenţială. Harrington nu respinge în mod explicit concepţia lui Hobbes cu privire la problema majoră cu care se confruntă societatea – concepţie tributară lui Grotius –, însă respinge ideea lui Hobbes conform căreia rădăcinile acestei probleme s-ar afla în motivaţia umană. Cu toate acestea, el nu îşi argumentează poziţia în mod direct şi, chiar în explicitele confruntări ocazionale pe care le are cu Hobbes, Harrington nu explică de ce abordează o perspectivă diferită asupra problemei ordinii. El se mulţumeşte doar cu reiterarea propriei sale concepţii. Astfel, după ce îl citează pe Hobbes, potrivit căruia prosperitatea vechilor republici nu s-ar fi datorat legilor, ci emulaţiei oamenilor remarcabili, Harrington îi răspunde că, „după cum o emulaţie atât de puternică nu ar fi putut fi generată fără o virtute atât de distinsă, o virtute atât de distinsă nu ar putut fi generată fără

16. Aici nu are nici o relevanţă faptul că Hobbes l-a sprijinit sau nu pe rege ori pe Cromwell. Pocock, 1975, pp. 397 şi urm., indică diferite probleme, punând în discuţie în special anticlericalismul, asupra căruia atât Harrington, cât şi Hobbes erau de acord ori aproape de acord. Vezi, de asemenea, introducerea lui Pocock la Harrington, *Works*.

educația cea mai bună, educația cea mai bună fără legile cele mai bune, iar legile cele mai bune altfel decât prin excelența politicii lor" (p. 178).

Ceea ce Hobbes consideră a fi condiția naturală a omului, la Harrington este ceea ce devin oamenii când sunt „corupți". Atunci ei au dorințe nelimitate de putere și avere și găsesc luxul și servitutea politică mult mai tentante decât libertatea și austeritatea pe care o pretinde aceasta (*cf.* pp. 202-203). Totuși, dacă oamenii nu sunt corupți, ei sunt mulțumiți cu împărțirea corectă a bunurilor ce le sunt alocate. Nu vor căuta să obțină avere, putere ori glorie fără margini. Însă, dacă Hobbes are dreptate, atunci nici într-o societate civilă bine ordonată oamenii nu scapă de dorința lor inițială nelimitată. Pentru ei, împărțirile corecte, care provin din aplicarea corectă a procedurilor, nu ar fi suficiente. Lor le pasă de dreptate și de republică doar pentru că stabilitatea politică este condiția propriei lor prosperități. Când oamenii nu sunt guvernați decât de ei înșiși, atunci își pot urmări doar interesele personale. Portretizarea din *Oceana* a unor cetățeni înarmați ce se autoguvernează, trăind împreună sub un sistem de guvernare care nu are o armată permanentă – și aici Harrington duce mai departe o trăsătură esențială a gândirii lui Machiavelli – trebuie să i se fi părut lui Hobbes nu atât o schiță a unui ideal de guvernare, cât o descriere a unei acalmii temporare improbabile din războiul tuturor împotriva tuturor[17]. Din perspectiva lui Hobbes, republica clasică este imposibil de realizat, deoarece oamenii nu se pot înțelege între ei asemenea cetățenilor necorupți ai acelei societăți despre care vorbeam. Harrington crede că republica poate fi perfectă chiar dacă „cetățeanul este păcătos" (p. 320). Pentru a controla comportamentul, el se bazează doar pe mecanismul proprietății și al guvernării. Nu oferă nici o prezentare a felului în care puternicul interes personal al cetățenilor ajunge să fie temperat suficient, astfel încât fiecare să fie mulțumit cu o împărțire corectă și să se atașeze de republica unde se realizează așa ceva. Această lacună a teoriei lui Harrington pare să fie, desigur, un defect important pentru oricine ar dori să-i folosească perspectiva ca pe un ghid practic.

17. Neville, adept târziu al gândirii lui Harrington, pune în discuție nevoia întăririi legii, având o imagine mai „realistă" asupra problemelor curente ale statului. Dar el analizează Anglia contemporană, nu portretizează un ideal. Vezi *Plato Redivivus*, coord. Robbins, p. 125.

4. Politica lui Shaftesbury

Harrington se referă ocazional la lege, drept şi obligaţie, însă aceste concepte nu joacă într-adevăr un rol în gândirea sa. Acest lucru nu este nici accidental şi nici nu se datorează pierderii sale în detalii utopice, ci este esenţial pentru întreaga perspectivă republicană clasică. Din această perspectivă, spune Pocock, „«virtutea» nu poate să fie redusă în mod satisfăcător la statutul a ceea ce este drept ori să fie asimilată vocabularului jurisprudenţei"[18]. La sfârşitul secolului al XVII-lea, un englez care se opunea teoriei dreptului natural şi care era profund preocupat de politică s-ar fi putut îndrepta în mod natural către Harrington şi către neoharringtonieni. Iar dacă ar fi avut o alcătuire mai filosofică a minţii, ar fi putut să se gândească la fel de natural să încerce remedierea punctului slab din structura harringtoniană, respectiv absenţa unei psihologii individuale şi a unei teorii a virtuţii individului, o absenţă care lăsa întreaga concepţie deschisă criticilor celor mai puţin optimişti decât Harrington în legătură cu plasticitatea naturii umane şi mult mai pesimişti în legătură cu starea ei actuală. Sugerez că al treilea conte de Shaftesbury a fost chiar un astfel de englez.

În cele patru decenii şi ceva care au trecut între publicarea *Oceanei* şi prima apariţie a operei lui Shaftesbury s-au întâmplat multe în ceea ce priveşte problemele cu care s-a confruntat republica clasică şi doctrinele care au fost concepute în replică. Asemenea lui Hobbes, Harrington a avut o puternică atitutine anticlericală, iar anticlericalismul republican a dăinuit, însă înţelegerea corupţiei a luat noi forme şi a devenit mult mai importantă. Corupţia a ajuns să fie gândită ca provenind nu din lipsa de pământ ori din proasta distribuţie a pământului, ci din comerţ, din bogăţia pe care o generează şi din cultura elaborată pe care o face posibilă aceasta. Atât comerţul, cât şi cultura păreau să reprezinte o ameninţare la adresa austerităţii în care trebuiau să trăiască cetăţenii virtuoşi ai republicii. Cartea lui Neville, *Plato Redivivus*, a fost cea mai notabilă producţie a şcolii neoharringtoniene[19]. În această carte, Neville propune numeroase schimbări în concepţiile lui Harrington, însă, asemenea prietenului şi maestrului său, el omite orice discuţie referitoare la psihologia individului şi se gândeşte încă la o structură a republicii care determină în mod esenţial caracterul individual al cetăţenilor săi.

18. Pocock, 1985, p. 41.
19. Pocock, 1975, p. 417.

Pentru a vedea ce loc ocupă Shaftesbury în această discuţie, trebuie să ne îndepărtăm privirea de la argumente şi să ne-o îndreptăm pentru moment asupra faptelor. Bunicul lui Shaftesbury, primul conte, a fost o figură majoră a politicii de după Restauraţie, punctele sale de vedere fiind implicate în mod esenţial în reformularea principiilor harringtoniene astfel ca acestea să se poată aplica problemelor timpului său[20]. El a fost, de asemenea, protectorul lui John Locke, care, la rândul lui, l-a instruit pe cel de-al treilea conte de Shaftesbury. În anii 1690, relaţiile dintre acesta din urmă şi Locke erau încă cordiale, însă Shaftesbury dezvolta concepţii asupra moralei şi religiei care nu erau consonante cu cele ale lui Locke. După cum ştim, Locke vedea morala ca fiind în mod necesar susţinută de ameninţări cu pedeapsa şi oferte de recompense şi avându-şi originea în voinţa lui Dumnezeu. Shaftesbury îi citea pe platonicienii de la Cambridge, care au atacat cu putere voluntarismul şi au susţinut că iubirea noastră naturală faţă de ceilalţi face ca virtutea să ne fie plăcută în mod inerent, astfel încât nu este nevoie de nici o sancţiune. Prima sa publicaţie a fost o selecţie de predici morale ţinute de liderul platonicienilor, Benjamin Whichcote, cu o prefaţă care pune accent pe importanţa iubirii în accepţia lui Whichcote şi care îl atacă pe Hobbes[21].

Shaftesbury a fost asociat cu aristocraţii activi din punct de vedere politic şi intelectual adunaţi în jurul vicontelui Molesworth, un grup care a constituit nucleul republicanilor postharringtonieni ori, cum a fost de asemenea numit, pivotul concepţiei republicii[22]. El l-a admirat

20. Vezi introducerea lui Pocock la Harrington, *Works*, pp. 129, 132-133.

21. Voitle, 1984, p. 119, arată că Shaftesbury a luat în cele din urmă o poziţie puternică împotriva viziunii lui Locke asupra moralei. El citează o scrisoare din 1709, trimisă de Shaftesbury către un prieten mai tânăr: „Dl Locke a fost acela care a lovit în plin (deoarece caracterul dlui Hobbes şi principiile guvernării bazate pe sclavie au eliminat otrava filosofiei sale). Dl Locke a fost acela care a lovit în toate principiile de bază, a aruncat întreaga ordine şi virtute în afara lumii şi a făcut chiar ideile acestora [...] *nenaturale* şi lipsite de fundament în sufletele noastre". Se pare că nu există dovezi concludente care să ne arate în mod exact când s-a clarificat în mintea lui Shaftesbury această ruptură de Locke, însă trebuie să fi început să se contureze cel mai târziu în perioada în care scria *Inquiry concerning Virtue or Merit*, adică spre sfârşitul anilor 1690.

22. Vezi Robbins, 1959, capitolul 4, în special pp. 125 şi urm. Vezi şi Voitle, 1984, pp. 70-71, care afirmă că Shaftesbury s-a asociat cu Old ori Country Whigs, în special cu aceia care îi admirau pe Harrington şi Neville, şi că,

pe Molesworth şi, de vreme ce Molesworth sprijinea un puternic program politic republican pentru Anglia contemporană, compania sa ar fi întărit opoziţia lui Shaftesbury faţă de acel tip de teorie a dreptului natural care era esenţial pentru concepţia lui Locke[23]. După cum ne spune biograful său, de-a lungul acestei perioade, în domeniul politicii s-a considerat a fi un republican şi aşa a rămas până la moarte[24].

Prima carte independentă a lui Shaftesbury, *Inquiry concerning Virtue or Merit*, a fost iniţial publicată în 1699 într-o versiune editată de John Toland, care era şi el membru ori cel puţin simpatizant al cercului lui Molesworth şi al gândirii republicane şi care a realizat, pe lângă multe alte lucruri, o ediţie a operelor lui Harrington. Fiul lui Shaftesbury a afirmat că el nu era autorizat să tipărească *Inquiry* şi este drept că însuşi Shaftesbury a repudiat mai târziu această ediţie[25]. Însă nu este clar dacă ea a fost sau nu autorizată la momentul publicării. Unele dovezi sugerează că Shaftesbury ar fi încurajat publicarea acestei *Inquiry* de către Toland, deoarece şase ani mai târziu el a afirmat că o

---

atunci când era tânăr, i-a cunoscut probabil pe Walter Moyle şi Charles Davenant; „cei mai apropiaţi prieteni ai săi din grup erau [...] Molesworth [...] şi Toland". Pentru mai multe detalii, vezi Worden, 1978, pp. 28-29, 40 şi urm. În ceea ce îl priveşte pe Worden, atenţia mi-a fost atrasă de Sullivan, 1982.

23. Într-o scrisoare din 1709 trimisă lui Molesworth şi publicată în *Letters from the Right Honourable the late Earl of Shaftesbury to Robert Molesworth, Esq.* (Londra, 1721), Shaftesbury spune: „Aţi câştigat de multă vreme admiraţia mea, chiar dinainte de a vă cunoaşte personal" (scrisoarea 8, p. 26). El a admirat analiza foarte republicană pe care Molesworth a făcut-o asupra politicii Danemarcei, *An Account of Denmark* (1694). Din pricina acestei cărţi, spune Shaftesbury, Molesworth a devenit „oracolul meu în afacerile publice", iar în scrisori îl tratează ca pe sfătuitorul său în chestiunile private. Vezi, de asemenea, introducerea la Worden, 1978, p. 40, şi Voitle, 1984, pp. 118-121. Pentru o interpretare a lui Shaftesbury ca scriitor politic, vezi Klein, 1993. Klein îl vede pe Shaftesbury pornind de la o orientare harringtoniană, însă îndepărtându-se de ea. El îşi fundamentează interpretarea pe eseurile scrise după *Inquiry* (p. 285), care a fost totuşi principala sa operă teoretică.

24. Voitle, 1984, pp. 206, 236. Pentru o bună şi concisă prezentare a gândirii şi activităţii republicane de la sfârşitul secolului al XVII-lea, vezi Goldsmith, 1985, pp. 4-21.

25. Vezi *Characteristics*, II, 273-274, şi pagina de titlu a lucrării *Inquiry*, dată la I, 235. Citatele din *Inquiry* sunt luate din primul volum al lucrării *Characteristics*, îngrijită de Robertson.

traducere franceză a fost făcută după acea versiune[26]. Tocmai de aceea pare posibil ca Toland și cercurile republicane în general să se fi gândit că lucrarea *Inquiry* a lui Shaftesbury ar putea fi un adaos valoros la arsenalul lor. Însăși filosofia lui sugerează că Shaftesbury s-a gândit și el la acest lucru. Trebuie să facem un tur de orizont pentru a vedea cum s-a întâmplat asta.

5. Diversitatea pasiunilor

Atunci când a scris *Inquiry*, Shaftesbury nu s-a gândit doar la politică. Își propunea să dea un răspuns scepticismului legat de morală și să construiască unele arme care să folosească într-o confruntare cu anumite forme de religie[27]. Cele două întreprinderi sunt legate de preocupările sale politice, iar abordarea tuturor acestora este în mod esențial condiționată de felul în care înțelegea problema impunerii ordinii asupra pasiunilor.

Principala direcție de gândire modernă europeană în legătură cu pasiunile era reprezentată până la Shaftesbury de o concepție socratică ori neostoică. Într-un fel sau altul, această direcție constituie o preocupare centrală pentru psihologiile morale ale lui Spinoza, Malebranche și Leibniz. Intelectul reprezintă ceva ca un bine pe care îl poate dobândi un agent, trezind ori chemând astfel la acțiune o dorință. Nu e deloc surprinzător că filosofii care sunt convinși de acest lucru nu sunt de acord asupra felurilor de bine pe care le reprezintă rațiunea. Ei sunt totuși de acord că dacă binele prezentat în acest fel este mai mare decât oricare altul pe care îl concepe agentul, agentul îl va urmări pe acesta. Agenții pot, bineînțeles, să greșească atunci când consideră ceva ca

26. Worden, 1978, p. 44 și n. 192. Champion, 1992, p. 214, descrie o reacție mai complexă din partea lui Shaftesbury. Admițând că autorul a încercat să obțină o traducere franceză a cărții sale, el menționează că Shaftesbury a încercat să achiziționeze și să distrugă toate copiile tipărite. *Inquiry* este puternic opusă concepțiilor lui Locke asupra moralei, în vreme ce Locke era, bineînțeles, încă viu și sănătos în 1699. Merită să fie adăugat că Toland a fost cel care a publicat scrisorile lui Shaftesbury către Molesworth, citate în nota 22.

27. Asupra locului pe care l-a ocupat Shaftesbury în confruntările anticlericale ale perioadei, care nu se reduceau la lupta antireligioasă, vezi Champion, 1992, în special capitolul 7.

fiind bun, însă ei vor urmări binele iluzoriu cu tot atâta intensitate cu care îl urmăresc pe cele real, deoarece credinţa dirijează comportamentul, şi nicidecum adevărul ca atare.

Hobbes a elaborat o alternativă la această abordare stoică a pasiunilor. Pentru el, după cum am văzut, dorinţele şi impulsurile nu reacţionează la un bine perceput. Ele sunt mai curând sursele binelui din lume. În ele însele, dorinţele şi pasiunile sunt simple forţe care ne conduc către – ori ne îndepărtează de – un lucru sau altul. Deşi sunt cauzate sau stârnite de gândurile asupra respectivelor lucruri, ele însele nu pot fi reprezentate. Noi numim bune sau rele obiectele de care ele ne apropie sau ne îndepărtează ; dar aceste predicate rezultă din şi nu pot explica dorinţele noastre. Mai mult, Hobbes a fost puternic înclinat să creadă că pasiunile noastre sunt orientate către scopuri autoapreciative. În consecinţă, nu a văzut nici o modalitate de a le aduce sub un control interior. Numai o putere exterioară poate fi o ameninţare suficient de credibilă la adresa vieţilor noastre pentru a ne determina să le înfrânăm. Dimpotrivă, pentru teoreticienii socratici, de vreme ce pasiunile sunt, în esenţă, reprezentări ale lucrurilor bune şi rele, îmbunătăţirea opiniilor provoacă în mod necesar îmbunătăţirea dorinţei. Putem vedea propriul bine în binele altora şi, prin împărtăşirea perfecţiunii acestora de dragul ei înseşi, devenim mai puţin interesaţi de persoana noastră. De aceea, controlul interior al pasiunilor este posibil, însă este nevoie de cunoaşterea consecinţelor cedării în faţa diferitelor dorinţe.

În prima ediţie a lucrării *Eseu asupra intelectului omenesc*, Locke a adoptat o direcţie de gândire socratică în privinţa interpretării dorinţei. După cum susţine el, voinţa ori preferinţa sunt determinate de credinţa privitoare la ceea ce este bine. „Atunci, binele", spune el, „cel mai mare bine este doar acela care determină voinţa" (*ECHU*, II, XXI, 29, prima ediţie, în nota de la pp. 248-251). Am arătat în capitolul VIII, 2, că el s-a răzgândit în cea de-a doua ediţie (din 1694). Schimbările de atitudine arată acceptarea concepţiei lui Hobbes, potrivit căreia dorinţele sunt în întregime impulsuri ori forţe nonreprezentaţionale, însă merg şi mai departe, până la ruperea legăturii dintre dorinţă şi bine. După cum am arătat, Locke crede că binele este cauza plăcerii. Însă pentru Locke ceea ce determină voinţa este senzaţia unei tulburări prezente, şi nu perspectiva unui bine viitor. Ne simţim tulburaţi proporţional cu cantitatea de durere implicată într-un rău şi astfel dorim să-l evităm întotdeauna. Însă, în legătură cu absenţa unui bine, nu simţim o tulburare proporţională cu cantitatea de bine sau plăcere pe care o promite. Locke nu îl urmează pe Hobbes când acesta susţine că, dacă un lucru este bun, înseamnă pur şi simplu că el este obiectul

dorinţei. Pur şi simplu, s-ar putea să nu ne dorim ori să nu ne pese de unele lucruri bune pe care le-am putea obţine şi de care ne-am putea bucura. Pasiunile şi dorinţele ne impulsionează, indiferent de judecata noastră asupra binelui, iar puterile lor diferite sunt arătate în diferitele grade ale tulburării pe care le simte fiecare dintre noi atunci când se gândeşte la absenţa diferitelor lucruri bune (*ECHU*, II, XXI, 29-46, 54-57; pp. 229-242, 248-251). Cantitatea de tulburare pe care o putem simţi cu privire la orice bine absent e şi mai idiosincratică. Ceea ce mă emoţionează pe mine s-ar putea să nu te emoţioneze pe tine şi eu pot considera ca parte a fericirii mele unele lucruri bune faţă de care tu eşti complet indiferent. (Şi, după cum am observat, din acest motiv Locke consideră că este inutil să se caute un *summum bonum* comun.) Însă, deoarece încercăm în mod necesar să evităm răul, am putea fi controlaţi prin ameninţări cu pedeapsa şi, după cum am văzut, pe astfel de ameninţări se bazează Locke pentru a ne determina să ne supunem legilor moralei.

Teoria lui Shaftesbury asupra pasiunilor se dezvoltă pornind de la teoria lui Locke. El este de acord că nu există un singur factor comun care să explice originea şi forţa dorinţelor noastre. De asemenea, nu există un factor comun în obiectele lor. Dorinţe spontane acţionează în toate animalele, unele din ele ajutând animalul însuşi, altele ajutând ori dăunând altor membri ai speciei, în vreme ce altele sunt benefice ori în detrimentul diferitelor feluri de fiinţe înzestrate cu simţire. Agenţii raţionali sunt impulsionaţi nu doar de „obiecte sensibile", aşa cum sunt impulsionate animalele. Ei pot fi impulsionaţi de „obiecte raţionale", de concepte abstracte despre binele speciei ori despre „dreptate, generozitate, recunoştiinţă ori altă virtute" (*Inquiry*, pp. 255-256, 259-260). De aceea, Shaftesbury accentuează asupra multiplicităţii şi varietăţii motivelor noastre. Doar interesul explică acţiunile noastre? Nu, spune el, dacă te uiţi, vei vedea că „pasiunea, dispoziţia, capriciul, zelul, vrajba şi o mie de alte pricini care se opun propriului interes îşi au locul lor însemnat" (*Characteristics*, I, 77). Teoria conform căreia ne urmărim cu toţii interesul ori plăcerea ori fericirea nu ne spune nimic dacă nu ne spune şi unde anume putem descoperi propriul nostru interes, fericirea ori plăcerea. A spune că studentul silitor ori artistul devotat se află în urmărirea plăcerii în aceeaşi măsură în care o face cartoforul depravat înseamnă a întrebuinţa greşit limbajul (*Characteristics*, II, 32-33):

> Când voinţa şi plăcerea sunt sinonime, când tot ceea ce ne satisface se numeşte plăcere şi când nu alegem şi nu preferăm decât ceea ce dorim,

este superficial să spui că „plăcerea este binele nostru". Căci acest lucru are la fel de puţin înţeles ca şi afirmaţia că „alegem ceea ce credem a fi eligibil" şi că „suntem satisfăcuţi de ceea ce ne încântă ori ne face plăcere" (*Characteristics*, II, 29; *cf.* I, 80-81, 83-84).

Dacă pasiunile nu au nici sursă comună şi nici obiect comun, cum pot fi ele controlate?

6. Sentiment moral, voluntarism şi scepticism

Hobbes a luat în considerare frica noastră copleşitoare de moarte pentru a impune o oarecare ordine în rândul pasiunilor noastre. Pentru Leibniz, cantităţile obiective de perfecţiune asigură ordinea interioară. Voinţa însăşi este doar o dorinţă generală pentru cel mai mare bine sau pentru cea mai mare perfecţiune. Însă, pentru lumea interioară a lui Locke, nici un principiu ordonator pozitiv nu pare a fi disponibil. Voinţa despre care vorbeşte Locke, deşi este o putere activă diferită de motive, nu are nici un principiu raţional propriu de ordonare. Forţele tulburării ori ale dorinţelor nu sunt în mod necesar proporţionale cantităţii de bine din ideile care le cauzează. Tocmai de aceea, izvoarele acţiunii sunt neraţionale, iar tot ceea ce face voinţa este să ofere timp tulburării pentru a lupta până la capăt.

În etica sa, Locke invocă legile lui Dumnezeu, susţinute de ameninţări cu pedeapsa şi de recompense, pentru a produce mai multă ordine în treburile omeneşti decât pot crea dreptul civil şi interesul faţă de opinia publică. Dincolo de implicaţia lui inacceptabilă pentru religie şi relaţiile umane, nu este clar dacă acest lucru poate funcţiona la Locke. Distanţa temporală slăbeşte tulburarea prezentă cauzată de ameninţări (*ECHU*, II, XXI, 63, p. 300), iar oamenii simpli nu sunt determinaţi la acţiune în mod convingător de promisiunea unor recompense cereşti. Locke consumă mult spaţiu pentru a ne preveni asupra riscurilor de a calcula greşit atunci când deliberăm asupra a ceea ce trebuie să facem. Însă el nu explică niciodată ce ne determină să ne întrerupem acţiunea şi să deliberăm[28]. Nici nu ne spune cum

28. Leibniz îl critică pentru acest lucru în *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (*New Essays*, II, 21, 47). Collins, 1717, p. 39, susţine acelaşi punct de vedere: „Pentru voinţă, suspendarea este un act de voinţă, este voinţa de a suspenda voinţa legată de problema propusă". Obiecţia apare şi la Priestley,

am putea să ajungem în situaţia de a simţi o tulburare dominantă în absenţa celui mai mare bine personal, o dată ce vedem unde este acesta. Dacă are dreptate, ordinea personală, ca şi stabilitatea socială par să poată fi realizate doar printr-un anumit fel de presiune externă. Este lesne de înţeles de ce gânditorii de mai târziu, chiar dacă au acceptat multe dintre concepţiile lui Locke, au trebuit să caute să explice acţiunea umană prin modalităţi ce arată cum putem controla noi înşine ceea ce facem.

Shaftesbury este primul gânditor important care a încercat să procedeze în acest fel. Influenţat de Whichcote, ca şi de Harrington, Shaftesbury a detestat insistenţa lui Locke asupra nevoii de a controla prin sancţiuni susţinute de legi. Cu toate acestea, el face ca viziunea lui Locke asupra pasiunilor să fie esenţială pentru întreaga sa concepţie şi se foloseşte de ea pentru a construi o nouă înţelegere a moralei. Una dintre motivaţiile care îl îndreptăţesc să procedeze în acest fel constă în insistenţa sa asupra faptului că există în noi pasiuni generoase, dorinţe pentru binele celorlalţi, care ne fac să uităm cu totul de sine. Celălalt element important al teoriei sale este concepţia asupra facultăţii morale, pe care o numeşte uneori simţ moral[29].

Shaftesbury trasează o distincţie precisă între două feluri de judecăţi pe care le facem în legătură cu bunătatea fiinţelor active.

în 1777 : „Hotărârea de a suspenda o voliţie este de fapt o altă voliţie şi, de aceea, potrivit propriei reguli a dlui Locke, trebuie determinată de cea mai intensă tulburare" - Priestley, *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* (1777), secţiunea I, p. 57.

29. De exemplu, în *Inquiry*, p. 262. Pasajul corespunzător al ediţiei din 1699 nu conţine această frază.
Shaftesbury nu a fost primul care a sugerat că există un simţ specific care ne permite să facem distincţii morale. Thomas Burnet procedează în acest fel în primele *Remarks* asupra lui Locke (1697). Locke nu reuşeşte să-şi dea seama, spune el, că distincţia dintre bine şi rău ori dintre virtute şi viciu este făcută prin intermediul celor cinci simţuri obişnuite. Dacă distincţia este o amăgire, ea este una de care nu putem scăpa. Apoi continuă : „Sunt sigur de faptul că distincţia, să spunem cea dintre gratitudine şi ingratitudine, [...] se produce dintr-o dată, fără nici un raţionament, şi este la fel de sensibilă şi pătrunzătoare ca şi diferenţa pe care o simt între parfumul unui trandafir şi cel al unei *Assa foetida*. Acest lucru nu e ca o teoremă, pe care ajungem să o cunoaştem cu ajutorul demonstraţiilor şi postulatelor precedente, ci izbucneşte la fel de repede ca oricare dintre pasiunile noastre ori

Există fiinţe vii, ale căror pasiuni şi sentimente le determină să acţioneze în modalităţi care tind să aducă în mod direct un oarecare bine fie pentru ele însele, fie pentru alţii. Numim aceste fiinţe „bune" atunci când fac bine altora datorită unei dispoziţii directe de a proceda în acest fel, şi nu din întâmplare ori ca un derivat al căutării propriului bine[30]. Atribuim un fel de bunătate oarecum diferită acelor fiinţe care sunt capabile să reflecteze asupra afecţiunilor pe care le găsesc în ele însele şi să constituie obiecte raţionale ale afecţiunii, în special făpturilor preocupate de binele celorlalţi. Reflecţia asupra unor astfel de afecţiuni, spune Shaftesbury, dă naştere unui „alt fel de afecţiune, îndreptată spre acele afecţiuni, pe care le-am simţit deja şi care acum devin obiectul unor noi preferinţe ori aversiuni" (*Inquiry*, p. 251). Aceste noi preferinţe ori aversiuni înseamnă aprobare sau

---

asemenea râsului la vederea unei întâmplări sau a unui obiect ridicol" (pp. 4-5). Vezi Tuveson, 1960, capitolul 2, care atrage atenţia asupra unui pasaj interesant din *Third Remarks*, în care Burnet argumentează că posedăm cu toţii „un principiu de a distinge fără raţionament un lucru de un altul în cazurile morale" pe care îl compară cu capacitatea noastră de a distinge culorile. Burnet afirmă cu claritate că nu crede că binele şi răul moral pot fi înţelese din perspectiva binelui şi răului natural. „Acest simţ interior [...]", spune el, „este simplu şi la fel de independent ca şi acele lucruri bune şi rele naturale. Ele nu sunt obiectele lui specifice". Ideea lui este aceea că un principiu de acest fel este „aşezat în sufletul omului, aşa cum sunt şi celelalte principii originare", şi, asemeni lor, se dezvoltă pe măsură ce ne maturizăm (pp. 7-9). Burnet afirmă că principiul ar putea să nu se dezvolte în întregime ori că ar fi diminuat la unii oameni, însă acelaşi lucru este adevărat, susţine el, şi despre adevărurile creştinismului, astfel încât dacă Locke citează aceste fapte împotriva ideii credinţei într-o conştiinţă naturală, trebuie să le considere ca argumente valabile şi împotriva credinţei religioase.

Tuveson îl indică pe Burnet ca fiind autorul ideii simţului moral în etică. Este posibil ca Shaftesbury să fi citit primele două pamflete înainte de a-şi elabora *Inquiry*, dar cel de-al treilea pamflet a apărut în acelaşi an. Însă, bineînţeles, el cunoştea şi opera platonicienilor de la Cambridge şi ar fi menţionat „facultatea boniformă" a lui More, precum şi afirmaţia lui Whichcote potrivit căreia fiecare are „un simţ al binelui şi al răului în privinţa unei consideraţii morale", pe care le-am discutat în capitolul X, 1 şi X, 3.

30. Împreună cu Pufendorf şi Cumberland, Shaftesbury susţine că există un bine natural obiectiv pentru fiecare fel de creatură, ceva care îi aduce beneficii în concordanţă cu condiţia sa naturală (*Inquiry*, p. 243).

dezaprobare morală. Doar ființele capabile să aibă acest sentiment reflexiv pot fi virtuoase ori vicioase[31].

Este destul de clar, potrivit concepției lui Shaftesbury, că facultatea morală ne creează un sentiment. Acesta este totuși un tip specific de sentiment, nu numai datorită calității sale simțite (despre care Shaftesbury spune puține). El este specific deoarece, prin intermediul lui, devenim conștienți de o ordine obiectivă. Obiectele sentimentului moral sunt pasiunile și dorințele – ale noastre ori ale celorlalți –, despre care Shaftesbury afirmă că nu întâmpinăm nici o greutate în a le cunoaște. Sentimentul moral privește întregul set de impulsuri active ale cuiva. El aprobă unele dintre astfel de seturi și le dezaprobă pe altele. Aprobările și dezaprobările sunt ele însele sentimente, însă ele scot la iveală faptul că setul de pasiuni este considerat fie armonios, fie lipsit de armonie. „Acest lucru se datorează sentimentului moral", spune Shaftesbury, „singurul care ne poate face să cunoaștem ordinea și proporția și care ne dă tonul și măsura potrivite cu pasiunea umană" (*Characteristics*, I, 181).

Cele două aspecte ale sentimentului moral – obiectivitatea sa ca armonie revelată și subiectivitatea sa ca sentiment – îi dau posibilitatea lui Shaftesbury să facă față la ceea ce el consideră a fi două amenințări majore la adresa stabilității și onestității în societate, anume entuziasmul și scepticismul[32].

Cel mai rău entuziasm, din punctul de vedere al lui Shaftesbury, este voluntarismul în religie. Religia calvinistă, care este principala țintă a lui Shaftesbury, este la fel de lipsită de măsură și ordine ca și voința divinității sale. Voluntarismul ei nu ne permite să ne gândim la Dumnezeu în termeni morali. În directă opoziție cu Locke, Shaftesbury ne spune că oricine crede într-un Dumnezeu drept și bun „trebuie să

31. Natura reflexivă a aprobării morale ne aduce în minte puterea conducătoare a lui Cudworth, „*hegemonikon*-ul [...] întors spre sine", care este esențial capacității noastre de acțiune morală (capitolul X, 5). Însă lucrarea lui Cudworth în care apare această concepție nu a fost publicată până în secolul al XIX-lea.

32. Unul dintre principalii interlocutori din *The Moralists*, prezentat încă de la început ca sceptic declarat, vine să împărtășească viziunea asupra sinelui propusă în mod rapsodic de către celălalt, iar în comentariile la acest eseu din *Miscellaneous Reflections*, Shaftesbury arată sistematic că primul este un sceptic, iar celălalt „trece drept un entuziast" (*Characteristics*, II, 334 n.; *cf.* p. 24).

presupună că există în mod independent un asemenea lucru precum dreptatea sau nedreptatea, [...] ceea ce este corect şi ceea ce este greşit. [...] Dacă se consideră că numai voinţa, porunca ori legea lui Dumnezeu constituie în mod absolut ceea ce este corect şi ceea ce este greşit, atunci aceste ultime cuvinte nu au nici o semnificaţie" (*Inquiry*, p. 264). A nega acest lucru înseamnă a-ţi acorda libertatea de a spune că este absolut corect să faci pe cineva să sufere pentru greşeala altcuiva ori să acorzi unor oameni chinul etern, iar altora fericirea. Venerarea unei divinităţi de acest fel, adaugă Shaftesbury, este dăunătoare pentru caracterul cuiva. A venera orice fiinţă inteligentă care nu e în mod necesar bună înseamnă a venera un demon, nu un Dumnezeu (p. 241)[33]. Aici, obiecţia leibniziană la adresa voluntarismului primeşte o expresie mai pasională şi, în aceeaşi măsură, anticreştină[34].

Shaftesbury subliniază în mod repetat o analogie între distincţiile morale şi judecăţile noastre despre artă. Apelul său se îndreaptă către propria noastră experienţă. Suntem cu toţii de acord, crede el, că „armonia este armonie de la natură", chiar dacă oamenii fac judecăţi absurde în legătură cu, să zicem, muzica sau arhitectura. „Este vorba despre acelaşi caz atunci când sunt luate în considerare viaţa şi obiceiurile. Virtutea are acelaşi etalon" (*Characteristics*, I, 227-228). Spiritul „simte [...] agreabilul şi dezagreabilul din sentimente şi descoperă [...] o armonie şi o disonanţă" la fel de adevărată ca şi în muzică (*Inquiry*, p. 251). Incontestabila realitate a armoniei taie din rădăcină concepţiile voluntariste despre Dumnezeu şi morală. Iar Shaftesbury, spre deosebire de propovăduitorii unei astfel de religii, nu are nevoie să treacă drept o autoritate în asemenea chestiuni. După cum surprindem armonia estetică printr-un sentiment interior, tot aşa suntem capabili să judecăm aşa-numitele porunci ale religiei prin simţămintele noastre morale. Astfel,

33. Relatarea lui Shaftesbury asupra a ceea ce îi trebuie unei fiinţe pentru a avea atribute morale implică faptul că Dumnezeul voluntaristului nu poate avea nici unul. Pentru voluntarist, Dumnezeu acţionează pur şi simplu, iar ceea ce face el este bine. De aceea, nu poate acţiona pentru a ne aduce binele în mod special. Mai mult chiar, de vreme ce acţionează pur şi simplu într-un mod care se dovedeşte a fi spre binele nostru, însă nu reflectează la dorinţa sa de a ne aduce binele şi nu acţionează deoarece consideră binele ca fiind acceptabil, acţiunea morală nu este un atribut al său. A acţiona în acest fel înseamnă a acţiona asemenea unui catâr docil din fire. Am fi bucuroşi să avem unul, însă nu am aduce laude virtuţii sale (*Inquiry*, pp. 249-250).

34. Leibniz a admirat opera lui Shaftesbury, cu unele rezerve : vezi „Remarks on the... *Characteristics*", în *Papers*, coord. Loemker, în special pp. 632-633.

Shaftesbury este de acord cu Bayle (pe care îl ştia şi îl admira) atunci când susţine că nici o poruncă de a face ceva imoral nu poate veni de la Dumnezeu. Conştiinţa, dacă există, nu poate fi decât sentiment moral: „A fi înfiorat şi temător în faţa divinităţii nu implică automat o conştiinţă" (*Inquiry*, p. 305). De aceea, Dumnezeu nu poate face nici un rău. Mai mult, dacă noi credem în Dumnezeu, nu putem gândi că ar putea exista vreun rău adevărat în lume. Leibniz nu era singurul optimist.

Dacă realitatea care ni se arată prin conştiinţa armoniei taie de la rădăcină entuziasmul religiei voluntariste, capacitatea noastră de a descoperi armonia prin intermediul sentimentului îl ajută pe Shaftesbury să răspundă scepticismului moral. Asta deoarece acest lucru înseamnă că nu avem nevoie să privim în afara noastră pentru a găsi ordinea morală. Sentimentul moral ne spune dacă pasiunile noastre sunt armonioase sau nu şi putem înţelege acţiunea corectă ori incorectă ca derivând din armonie sau din lipsa ei:

> Orice se face prin intermediul vreunui sentiment incorect este inechitabil, rău şi greşit. [...] Căci greşeala nu este acea acţiune care este doar cauza răului [...], ci, atunci când vreun lucru este făcut prin intermediul unui sentiment inadecvat ori incorect (ca atunci când un fiu nu arată nici o preocupare pentru siguranţa tatălui său ori, atunci când are nevoie de ajutor, îi preferă o persoană indiferentă), aceasta este prin natură greşit (*Inquiry*, p. 253).

Opinia lui Harrington potrivit căreia acţiunea virtuoasă este o acţiune motivată de „raţiune" ori de o preocupare pentru binele public capătă aici un nou înţeles. Centrând morala pe sentimente care evaluează sentimente, Shaftesbury obţine o modalitate de a da un răspuns scepticismului pyrrhonian. Atunci când facem o judecată morală, noi judecăm o condiţie internă printr-o facultate internă pe care o posedă fiecare. Nici una dintre acestea nu e deschisă vreunei varietăţi de îndoială sceptică. „Să ducem scepticismul mereu mai departe, să ne îndoim, dacă putem, de tot ceea ce e legat de noi", exclamă Shatesbury:

> Vom observa că nu ne putem îndoi de ceea ce se întâmplă în noi înşine. Pasiunile şi afecţiunile noastre ne sunt cunoscute. Ele sunt sigure, oricare ar fi obiectele asupra cărora sunt aplicate. Nici nu are vreo importanţă pentru demonstraţia noastră cum sunt aceste obiecte exterioare, dacă sunt realităţi ori doar iluzii, dacă suntem treji ori visăm (*Inquiry*, pp. 336-337)[35].

35. Vezi şi *Inquiry*, p. 260: „Dacă nu există nici un caracter plăcut ori diformitate reale în actele morale, cel puţin există unele imaginare pline de forţă".

Scepticismul moral nu este respins de argumente care ne arată că avem cunoştinţă de legile morale ori de perfecţiunile universului. Nu reuşim să-l ocolim nici izolându-l de viaţa reală şi ignorându-l pentru scopurile practice[36]. El este mai curând neutralizat, acceptând faptul că, dacă în morală avem de-a face numai cu aparenţe, ele ne sunt suficiente.

Ori cel puţin ar putea fi. De fapt, Shaftesbury lasă calea deschisă scepticismului, insistând asupra faptului că acea facultate de a aprecia armonia morală are la fel de multă nevoie de educaţie şi pregătire ca şi facultatea judecăţii estetice. Din fericire, natura le-a permis anumitor oameni să acţioneze şi să simtă cu graţie şi armonie chiar şi atunci când au cea mai rudimentară educaţie. „Nu se poate nega totuşi că perfecţiunea graţiei şi a frumuseţii în acţiune şi în comportament pot fi găsite doar printre oamenii cu o educaţie liberală" (*Characteristics*, I, 125; *cf.* II, 129). Astfel, Shaftesbury trebuie să se considere un scriitor educat care educă şi sentimentele celorlalţi, subestimând riscul ca sentimentele lor să nu-şi atingă scopul. Sentimentele morale şi estetice pot rata descoperirea armoniilor obiective. Însă Shaftesbury nu se îngrijorează de posibilitatea apariţiei scepticismului, care pare să se desluşească aici. La urma urmei, a admite că cineva poate greşi înseamnă a refuza să fii dogmatic. Shaftesbury ne reaminteşte că însuşi Sfântul Pavel a refuzat să facă din viziunea sa asupra lui Hristos o dogmă. Putem trăi cu mai puţină certitudine decât certitudinea demonstrativă în problemele morale (II, 201-203).

Aşadar, pentru Shaftesbury, faptele nu sunt corecte pentru că sunt în conformitate cu poruncile cuiva. Ele nu sunt în mod inerent corecte ori greşite şi nu sunt făcute corecte prin intermediul celui mai mare grad de perfecţiune. Calitatea morală a acţiunilor depinde de aprobarea sau dezaprobarea morală a setului de pasiuni care îl determină pe agent să le realizeze. Agentul virtuos este agentul al cărui caracter reuşeşte să obţină aprobarea morală, iar fapta corectă este pur şi simplu fapta pe care o realizează agentul virtuos.

Astfel, Shaftesbury prezintă cel puţin rudimentele a ceea ce ar putea fi numită o metodă a eticii. Nu este ceea ce credea Sidgwick că ar trebui să fie o metodă, adică o procedură raţională prin care determinăm ceea ce ar fi corect ori ce ar trebui să facă un individ[37]. Însă este o procedură obişnuită şi este prezentată ca o procedură care, în

36. Burnyeat, 1984, pp. 225-232; *cf.* Burnyeat, 1980.

37. Sidgwick, 1907, p. 1. Pentru discuţii, vezi Schneewind, 1977, pp. 198-204.

principiu, poate fi folosită de oricine. Importanţa procedurii în această teorie face din concepţia lui Shaftesbury un nou punct de plecare în istoria eticii. Nu intensitatea ori obiectele dorinţelor noastre ne fac virtuoşi când acţionăm la îndemnul lor, ci constituirea lor ca un tot armonios, după cum ne arată reflecţia. Atunci când este bine educat, simţul moral ne revelează într-adevăr armonia obiectivă. Însă aprecierile noastre morale nu derivă din faptul că posedăm o cunoaştere obiectivă. Ele provin din procedura reflectării asupra dorinţelor şi pasiunilor noastre directe şi din observarea sentimentului specific pe care îl obţinem dintr-o asemenea reflecţie. Suntem virtuoşi dacă pasiunile noastre ne determină să acţionăm doar atunci când suntem conştienţi că am trecut proba sentimentului. Doar propriile noastre sentimente pot face acest lucru. Atunci când suntem virtuoşi, ne autoguvernăm.

7. Virtutea, fericirea şi cetăţeanul desăvârşit

Faptul că Shaftesbury şi-a dat seama că o teorie antistoică a pasiunilor necesită un nou tip de teorie a evaluării pasiunilor i-a oferit posibilitatea unui nou mod de a face faţă vechii întrebări dacă agentul virtuos este şi un agent fericit. Întrebarea apare în a doua parte a scrierii *Inquiry*. Arătându-ne ce este virtutea în sine – a acţiona prin pasiuni care, grupate laolaltă, alcătuiesc o armonie aprobată de sentimentul moral –, el întreabă „ce obligaţie există pentru virtute, ori ce temei există pentru a o adopta" (*Inquiry*, p. 280)[38]. Shaftesbury argumentează, într-o manieră platoniciană, că numai armonia interioară aduce fericirea. Amestecul particular de pasiuni din a cărui satisfacere generală obţinem cea mai mare fericire este amestecul aprobat de sentimentul moral ca armonios. De aceea, motivul ori obligaţia de a fi virtuos nu este exterior virtuţii, ci se naşte din interior. În plus, echilibrul virtuţii este acela în care dorinţele generoase şi binevoitoare sunt dominante. Deoarece obligaţia ori temeiul de a îmbrăţişa virtutea sunt constituite de convingerea că vom fi mai fericiţi dacă ne vom conforma acestui echilibru, iar echilibrul motivelor aprobate de simţul moral este, de asemenea, cel care contribuie cel mai mult la bunăstarea celorlalţi, nu există nici un conflict real între interesul public şi cel privat. Nu este nevoie de nici o

38. Pentru o discuţie extinsă, vezi Darwall, 1995, capitolul 7.

sancţiune pentru a realiza această concordanţă. Acest lucru se datorează felului în care sunt constituite sufletele noastre[39].

Aici avem de-a face cu psihologia necesară unei republici clasice. Propriul interes are un loc specific printre pasiunile noastre, atunci când nu este nici prea puternic, nici, aşa cum ar putea fi, prea slab. Însă noi ne găsim cea mai mare bucurie în acţiunile ce urmăresc binele celorlalţi. În consecinţă, Shaftesbury nu consideră că societatea ar fi angajată în primul rând în menţinerea păcii între indivizi aflaţi în conflict unii cu alţii în timp ce urmăresc binele lor personal şi care abia după aceea caută să-i ajute pe cei nevoiaşi[40]. Probabil, drept rezultat, el are puţine ori nimic de spus despre dreptate, deşi vorbeşte ocazional despre ea, fără a menţiona deloc legea ori drepturile. Problematica lui Grotius cu privire la controversă şi conflict nu îşi găseşte locul aici.

O republică bine organizată alcătuită din părţi diferite, însă autoorganizate armonios reprezintă la nivel social ceea ce este la nivel personal agentul virtuos bine organizat. Shaftesbury consideră că nu orice tip de ordine este uşor de realizat. Ca indivizi, suntem noi înşine părţi ale naturii, guvernaţi de „dispoziţie şi fantezie" ori de cele mai puternice pasiuni ale noastre (*cf. Characteristics*, I, 122-123). Îmboldiţi şi conduşi în orice direcţie, noi trebuie, spune el, „să ţinem fanteziile noastre sub un anumit gen de control" ori să fim literalmente nebuni. Suntem raţionali doar atât timp cât există un asemenea control (I, 208 şi urm.). Ce anume îl poate crea? La un anumit moment, Shaftesbury spune că ar fi filosofia:

---

39. Aici, concepţiile lui Shaftesbury amintesc de Bacon, care susţine, ca şi Hooker, că totul are o natură dublă: „una [se comportă] ca şi cum totul este întreg şi substanţial în sine, iar cealaltă ca şi cum ar fi o parte ori un membru al unui corp mai mare". Putem observa acest lucru în cazul obiectelelor naturale, însă „această dublă natură a binelui [...] este mult mai puternic întipărită în om – în cazul în care acesta nu degenerează – pentru care conservarea datoriei faţă de comunitate trebuie să fie mult mai preţioasă decât conservarea vieţii şi a fiinţei" – „Advancement of Learning", în *Works*, I, III, p. 313.
40. De fapt, el vede instinctul nostru sociabil ca fiind el însuşi responsabil de factiunile din care se naşte conflictul social relevant: oamenii egoişti nu se alătură din toată inima partidelor politice. El pare să spună că problematica lui Grotius este pur şi simplu un rezultat al „abuzului ori caracterului neregulat al iubirii sociale, [...] care este ceva caracteristic omenirii" (*Characteristics*, I, 77). Ca atare, aceasta este doar o altă ilustrare a lipsei de echilibru dintre pasiunile pe care le detectează sentimentul moral.

este vorba despre cunoscutul domeniu al filosofiei, care ne învaţă despre noi înşine, ne determină să rămânem aceeaşi persoană şi ne reglementează fanteziile, pasiunile şi dispoziţiile ce ne guvernează, astfel încât să ne facă inteligibili nouă înşine şi să putem fi cunoscuţi prin intermediul altor trăsături decât cele ale simplei înfăţişări (I, 184).

Însă aici nu este vorba despre genul de filosofie lockeană, o filosofie care ne îndeamnă să ne petrecem timpul pur şi simplu analizând ideile. Este vorba despre o filosofie care ne reaminteşte mai curând de Montaigne, o filosofie care îmi arată dacă aş putea să-mi păstrez aprobarea constantă şi care mă determină să preţuiesc aceleaşi lucruri în momente diferite (I, 194). Este vorba despre filosofia care îmi dezvăluie facultatea morală şi care mă învaţă că ea este o parte din mine însumi şi că prin ea devin posibile autocontrolul şi un eu unificat[41].

Paralela dintre morală şi gust apare în mod clar în acest context. Agenţii virtuoşi încearcă să se formeze pe ei înşişi în aşa fel încât vieţile lor interioare să se afle într-o armonie care să poată dobândi aprobarea morală. În interiorul nostru, suntem activi atât timp cât spiritul „supraveghează şi conduce propriile produse ale imaginaţiei, aparenţele şi fanteziile, [...] modelându-le după cum consideră că este bine" (II, 103). Sentimentul moral este cel care ne permite să unificăm afecţiunile noastre complexe şi schimbătoare. Răspunzând acestui sentiment moral, fiecare dintre noi poate fi un artist de cel mai înalt rang - nu un artist lucrând în piatră ori cu vopsele, ci unul lucrând asupra sufletului ori a spiritului. Înţeleptul, spune Shaftesbury, „devine arhitectul vieţii şi al destinului propriu, punând în sine cele mai durabile şi cele mai sigure fundamente ale ordinii, păcii şi armoniei" (II, 144).

Pentru Shaftesbury, facultatea morală care ne dă posibilitatea de a ne autoguverna prin realizarea unui eu unificat este oarecum diferită de capacitatea de a gândi asupra fericirii personale sau asupra celui mai mare bine personal. Judecata morală este preocupată de armonia pasiunilor noastre. Judecăţile asupra fericirii au o temă diferită. Ele se referă la cât de mult ne vom bucura de viaţă. Judecata morală e

41. Interesul lui Shaftesbury asupra acestei probleme este evident în câteva locuri. Vezi *Characteristics*, I, 112-113, 119-121, pentru interesul asupra unităţii eului, şi II, 99-105, pentru o cercetare mai generală a noţiunii de unitate. Pentru mai multe idei personale asupra acestui subiect, vezi şi lucrarea lui Rand *Life, Letters and Philosophical Regimen*.

superioară judecăţii prevăzătoare. Nu poţi fi virtuos dacă acţionezi dintr-un motiv exterior armoniei cu restul sufletului tău, indiferent cât de mult ai putea crede că te-ai bucura de acţiunea respectivă. Acest lucru nu se datorează faptului că judecata morală este centrată pe aceeaşi problemă ca şi cea prevăzătoare şi că oferă un răspuns mult mai precis, fiindcă este şi mult mai cuprinzător. Ca şi la Malebranche, cele două judecăţi sunt distincte din punct de vedere conceptual. Însă vorbind din punct de vedere moral, spunându-ne ce fel de pasiuni ar putea fi satisfăcute, simţul moral ne arată, de asemenea, cum să devenim o singură persoană, şi nu un mănunchi de pasiuni.

Trădează Shaftesbury aici propria sa convingere potrivit căreia virtutea necesită afecţiunea dezinteresată pentru binele public? Încearcă el să-l ademenească pe cititor să devină virtuos, arătându-i că merită? Nu cred asta. El încearcă mai curând să arate că lumea naturală – tărâmul în care există binele natural al fericirii – este construită în aşa fel încât ne dezvăluie că are sens să acţionăm în mod moral în interiorul ei.

Credinţa optimistă a lui Shaftesbury potrivit căreia armonia interioară cea mai virtuoasă ar fi, de asemenea, cel mai plăcut mod de viaţă este de aceeaşi factură cu credinţa sa potrivit căreia universul însuşi este un tot armonios, un sistem armonios de sisteme armonioase. „Într-adevăr, nimic nu poate fi mai trist", spune Shaftesbury, „decât gândul că trăim într-un univers confuz", o lume care nu s-ar afla în concordanţă cu sentimentele noastre ori, chiar mai rău, ar fi contrară lor. Ideea sa nu este pur şi simplu aceea că ar trebui să fim recompensaţi pentru virtutea noastră, ci mai curând că, dacă eforturile noastre de a fi virtuoşi ar părea inutile, am putea fi descurajaţi. Ateul poate fi într-adevăr virtuos, dar în circumstanţe dificile el este gata să devină nemulţumit şi iritabil la apariţia frustrărilor legate de eforturile sale virtuoase. În schimb, teistul, crezând că universul va răspunde eforturilor sale, dezvoltă „cea mai nobilă statornicie în orice stare de suferinţă", în ciuda greutăţilor pe care le poate impune virtutea. Dacă virtutea ar fi năpasta noastră naturală, acest lucru ar presupune o „pată şi o imperfecţiune în constituţia generală a lucrurilor". Astfel, virtutea e desăvârşită numai atunci când se dezvoltă în pietate, iar cel ce crede într-o divinitate morală posedă o statornicie şi o bunătate care probabil că-i lipseşte ateului (*Inquiry*, pp. 276-280). În acelaşi mod, universul va fi coerent doar dacă virtutea duce la fericire.

Un neoharringtonian ar putea fi tentat pur şi simplu să adopte concepţiile lui Shaftesbury. Însă există puncte de vedere ale acestuia

care diferă în mod considerabil de cele ale republicanilor clasici. În ciuda viziunii sale nonstoice asupra pasiunilor, gândirea lui Shaftesbury este stoică în aspectele ei esenţiale. El detaşează virtutea de interesul agentului, de structura societăţii în care trăieşte şi, într-o anumită măsură, de posesiunile sale materiale[42]. Agentul virtuos nu este creat de structura politică în care se situează. El îşi plasează caracterul în ea. Drept consecinţă a acestui lucru şi a naturii cvasiestetice a trăirii morale, cultivarea individului are o mare importanţă pentru Shaftesbury. În alte eseuri decât *Inquiry*, Shaftesbury accentuează importanţa libertăţii gândirii şi criticii în menţinerea unui guvernământ liber şi nedespotic[43]. El crede că un rol vital îl joacă literatura, prin susţinerea atitudinii interogative faţă de autoritate, ceea ce este esenţial pentru un asemenea sistem politic. Pe scurt, deşi Shaftesbury favorizează republica clasică, cu siguranţă că nu aprobă simplitatea rudimentară ori moravurile necizelate. El intenţionează să transfere republica clasică în teritoriul culturii înalte.

Republica harringtoniană ar avea o religie civică pe care doctrina lui Shaftesbury ar susţine-o. Dincolo de acest lucru, nu este sigur că societăţile pe care le-am putea construi pentru noi înşine şi vieţile pe care le-am putea duce în interiorul acestora ar avea nevoie de vreo implicare a divinităţii. Nu avem nevoie de nici o poruncă, de nici o parabolă, de nici o voce divină care să ne îndrume. Suntem susţinuţi de credinţa într-un univers bine organizat, de felul celui pe care l-ar asigura un Dumnezeu binevoitor, însă la nevoie ne-am putea descurca şi fără el. Etica virtuţii susţinută de Shaftesbury presupune în mod precis acele consecinţe care îl vor determina pe Reid să afirme mai târziu că religia creştină ar trebui să ne înveţe mai degrabă o etică a legii şi a datoriei. Nu e de mirare că Shaftesbury a fost adoptat atât de călduros de către deişti.

42. În legătură cu această problemă, există o tensiune între tendinţa stoică a lui Shaftesbury de a înţelege agentul ca fiind mulţumit de sine prin virtutea sa şi tendinţa estetică, pentru care răgazul de a cultiva sensibilitatea morală – şi bunăstarea pe care acest lucru îl presupune în mod implicit – este esenţial pentru realizarea virtuţii desăvârşite.

43. Vezi în special *Essay on the Freedom of Wit and Humor* şi *Soliloquy or Advice to an Author*.

CAPITOLUL XV

Austeritatea principiilor morale la Clarke şi Mandeville

Încercările de a evita consecinţele morale nesatisfăcătoare ale eticii empiriste propuse de Locke au stat în centrul dezvoltării filosofiei morale britanice o bună parte din secolul al XVIII-lea. Shaftesbury menţinea în universul său o divinitate pentru a-i asigura acestuia armonia morală, dar susţinea că apelul la legile şi la ameninţarea divină nu este necesar pentru a explica maniera în care oamenii pot trăi conform unei conduite oneste. El a încercat să arate că etica voluntaristă a lui Locke presupune posesia unei facultăţi morale care ne permite să ne autoguvernăm. Dorinţele şi pasiunile sunt, atât pentru el, cât şi pentru Locke, forţe oarbe cauzate de reprezentările binelui şi răului, fără însă a le conţine. Facultatea morală ne oferă un sentiment specific al aprobării morale, care apare dintr-un echilibru armonios al forţelor motivaţionale din suflet şi care, la rândul său, întăreşte acest echilibru. Dacă aceasta era o modalitate de a evita gândirea lui Locke, ea le punea totuşi probleme chiar şi celor care împărtăşeau transformarea morală radicală adusă de Shaftesbury eticii reducţioniste a lui Locke ca etică a poruncii, ameninţării şi supunerii. Shaftesbury prezintă uneori sentimentul moral ca pe un sentiment simplu, interacţionând cauzal cu alte idei şi sentimente. Dar mai adesea şi mai persistent el îl tratează ca relevând adevăruri eterne. Una dintre interpretări trimite la o perspectivă naturalistă a moralei pe care cealaltă interpretare o refuză. Ambele tipuri de teorii puteau fi întâlnite la începutul secolului.

Samuel Clarke (1675-1729) împărtăşea cu Shaftesbury o înaltă consideraţie pentru capacităţile morale umane, însă le-a înţeles într-o manieră diametral opusă. El a propus un model matematic al moralei, în care cunoaşterea raţională furnizează atât motivaţia acţiunii, cât şi

îndrumarea necesară, iar afecţiunile sunt cel mult un obstacol pentru virtute. Clarke acordă un loc decisiv în psihologia umană unei concepţii tari a liberului arbitru, care nu-şi găsea loc în gândirea lui Shaftesbury, şi, deşi s-a opus împreună cu acesta voluntarismului calvinist, el s-a preocupat într-o mult mai mare măsură decât Shaftesbury să ofere o apologie a creştinismului, bazată pe teoria sa morală[1].

O modalitate alternativă de a evita teoria morală propusă de Locke a fost schiţată, dacă nu şi susţinută în mod cu totul lipsit de ambiguitate, de un gânditor care avea o opinie diferită asupra capacităţilor morale umane. Bernard de Mandeville (1670-1733) împărtăşea o perspectivă asupra naturii umane care l-a condus să considere că atât sentimentele nobile ale lui Shaftesbury, cât şi raţionalismul lui Clarke erau ridicol de nepotrivite în poziţia de surse ale moralei. În schimb, el a sugerat că morala se iveşte ca o invenţie umană menită să ne protejeze împotriva egoismului nestăpânit care ne domină natura, dar lăsând încă suficientă libertate pentru satisfacerea dorinţelor noastre. Împreună cu Shaftesbury, Mandeville şi Clarke stabilesc termenii discuţiei pentru următoarele câteva decenii ale secolului.

1. Liberul arbitru şi temeiurile de a acţiona

Prelegerile lui Clarke despre Boyle din 1704, având ca temă existenţa şi atributele lui Dumnezeu, precum şi cele din 1705 privind obligaţiile impuse de religia naturală îi vizează în mod explicit pe Hobbes şi Spinoza, al căror materialism şi fatalism conduc, după cum subliniază acesta, la ateism[2]. De asemenea, Clarke caută să-i depăşească pe Locke

1. Volumele III şi IV ale operelor lui Clarke se ocupă în mare măsură cu dezbateri de natură teologică. Clarke nu s-a arătat ortodox în concepţiile sale cu privire la Trinitate. În ciuda geniului său şi a relaţiilor sale excelente, concepţiile deviante pe care le-a împărtăşit l-au împiedicat să ajungă episcop şi, cu atât mai mult, arhiepiscop, poziţie în care ar fi putut ajunge cu uşurinţă. Vezi Ferguson, 1976.
2. Prima parte a prelegerilor sale este intitulată *A Discourse concerning the Being and Attributes of God*, iar cea de-a doua *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*. Vezi Jacob, 1976, capitolul 5, pentru o discuţie generală asupra impactului european al numeroaselor serii de prelegeri despre Boyle. Jacob subliniază măsura în care cititorii lui Boyle încercau să pună ştiinţa newtoniană în serviciul unei concepţii mai permisive privind condiţiile pentru a deveni membri ai Bisericii Anglicane.

şi Leibniz. El consideră că ambii propun concepţii ale liberului arbitru care nu ne permit să apărăm responsabilitatea morală umană. Şi, în manieră diferită, fiecare dintre ei deschide calea pentru concepţii despre Dumnezeu pe care Clarke le găseşte inacceptabile din punct de vedere moral. Prima parte a prelegerilor despre Boyle furnizează antidotul metafizic necesar la aceste erori.

Clarke începe prin a argumenta că trebuie să existe cu necesitate o fiinţă eternă, imaterială, imuabilă şi infinită, care este cauza tuturor celorlalte lucruri şi este un agent activ prin sine însuşi. Această fiinţă trebuie să fie liberă, întrucât „inteligenţa fără libertate [...] nu este cu adevărat [...] inteligenţă. Ea reprezintă într-adevăr o conştiinţă, dar este o simplă conştiinţă pasivă, o conştiinţă nu a făptuirii, ci a faptului că s-a acţionat asupra ei" („Lectures", I, IX, p. 548). Libertatea lui Dumnezeu nu implică faptul că alegerile sale sunt arbitrare. Ele sunt constrânse de către un mod particular de necesitate ce decurge dintr-o manieră unică de „adecvare", care pretinde la rândul său ca lucrurile să fie aşa cum sunt pentru a păstra „frumuseţea, ordinea şi bunăstarea întregului" (IX, p. 550). Aceasta nu este o „necesitate absolută", care să implice existenţa unei contradicţii dacă presupunem contrariul (III, p. 528). Se pot concepe alternative chiar dacă acestea sunt inadecvate. A acţiona într-un anume fel pentru că o asemenea acţiune este, prin adecvare la lucruri, una necesară înseamnă a acţiona „în concordanţă cu maxima libertate şi cu cea mai bună alegere cu putinţă, întrucât", continuă Clarke, „singura întemeiere a acestei necesităţi este o asemenea rectitudine de nezdruncinat a voinţei şi perfecţiune a înţelepciunii, încât face ca unei fiinţe înţelepte să-i fie imposibil să se decidă a acţiona în mod necugetat sau, în cazul unei naturi infinit de bune, să aleagă săvârşirea a ceea ce este rău" (IX, p. 551). În consecinţă, Clarke foloseşte ideea sa de adecvare pentru a-şi dezvolta ideile, pornind de la maniera lui Cumberland de a explica posibilitatea existenţei unor legi care să-l guverneze pe Dumnezeu, chiar dacă Dumnezeu nu are un superior (vezi capitolul VI, 4)[3].

Prelegerile sunt citate ca „Lectures I" şi „Lectures II", iar trimiterile se fac la paginile volumului al II-lea din ediţia *Works* a lui Clarke. Predicile (engl. *Sermons* – n.t.) sunt citate după număr. Predicile I-CXIV se găsesc în volumul I din *Works*, iar Predicile CXV-CLXXIII se găsesc în volumul al II-lea.

3. După cum afirmă Sharp, 1912, p. 384, în „Lectures II", Clarke îl citează în sprijinul afirmaţiilor sale pe Cumberland mai mult decât pe oricare alt filosof modern al moralei. Deşi Clarke respinge tendinţa naturalistă a lui Cumberland, afinităţile dintre opiniile acestora sunt puternice.

E o greşeală, susţine Clarke, să ne întemeiem concepţia potrivit căreia libertatea este o imposibilitate conceptuală pe premisa că orice eveniment, incluzând actele de voinţă, trebuie să aibă o cauză. Cei care argumentează în acest fel „confundă din ignoranţă motivele morale cu cauzele fizice eficiente, între cele două neexistând nici un fel de raport". Evitaţi această confuzie, spune Clarke, şi veţi vedea că alegerile făcute pe baza unor motive sunt libere, chiar dacă ele sunt necesare din punct de vedere moral („Lectures", I, IX, p. 553).

Dacă până acum am pus în discuţie libertatea lui Dumnezeu, urmează să vorbim despre libertatea noastră. Dumnezeu se dovedeşte a fi omnipotent, iar din aceasta decurge faptul că El poate da creaturilor sale puterea de a iniţia mişcare sau de a acţiona („Lectures", I, X, p. 555). Atunci când acţionăm, ne experimentăm pe noi înşine ca şi cum am poseda puterea de a ne pune singuri în mişcare (X, pp. 557-558). Aceasta nu demonstrează că posedăm, în fapt, acea putere, aşa cum nici experienţa senzorială nu ne oferă dovada existenţei unei lumi exterioare. Dar simpla posibilitate de a nu avea această putere, ca şi aceea ca lumea materială să nu existe nu ar trebui să îngrijoreze pe nimeni[4]. De vreme ce puterea de a ne pune în mişcare prin sine împreună cu inteligenţa înseamnă libertate, Clarke consideră că a întreprins destul pentru a arăta că voinţele noastre sunt libere. Ceea ce mai rămâne de făcut este să respingă argumentele contrare, ele datorându-se toate „erorii fundamentale" de a nu reuşi să se distingă clar între „motive morale şi cauze fizice eficiente" (X, pp. 565 şi urm.).

Abordarea moralei de către Clarke arată că el consideră că motivele sunt de fapt temeiuri, diferite ca natură de dorinţele simţite şi fără a depinde de acestea. Dumnezeu se ghidează după temeiuri determinate de cunoaşterea anumitor axiome evidente prin sine privind adecvarea eternă a lucrurilor. Am putea – şi ar şi trebui – să ne ghidăm după ele. Cunoaşterea axiomelor ca atare ne serveşte drept motiv. Nu avem nevoie de motivele suplimentare ale pedepsei şi răsplăţii pentru a fi

4. *Remarks upon a Book, entitled, A Philosophical Enquiry concerning Human Liberty* (1717), în *Works*, IV, 734. Împotriva lui Malebranche, Clarke evidenţiază – aşa cum a făcut Reid mai târziu – doar faptul că simpla posesie a puterii de a ne pune singuri în mişcare nu ne face independenţi de Dumnezeu. El ne dă în mod liber puterea, după cum tot el ne-o poate şi retrage. Vezi Reid, *Active Powers*, I, II, p. 517b: „Întreaga noastră putere derivă, fără îndoială, din creatorul fiinţei noastre, iar aşa cum ne-a dat-o în mod liber, el o poate lua înapoi când doreşte".

determinaţi să acţionăm conform „dreptei raţiuni" („Lectures", II, I, p. 628). Astfel, argumentul de mai înainte, propunându-şi să arate că inteligenţa presupune o forţă activă, este transferat la fiinţele umane pentru a susţine afirmaţia că putem să acţionăm pe baza unor temeiuri care nu provin din dorinţe, ci numai din cunoaşterea adevărurilor morale.

Libertatea despre care vorbeşte Clarke nu reprezintă, ca în cazul lui Hobbes, absenţa impedimentelor exterioare. Această libertate o posedăm chiar şi în închisoare („Lectures", I, X, p. 566). Ea este o forţă interioară, diferită ca natură de dorinţă. Nu este nici o expresie a voinţei cartesiene, care se supune în mod necesar atunci când avem de-a face cu reprezentări clare şi distincte şi poate alege doar acolo unde apare confuzia şi indistincţia[5]. În plus, ea nu este nici tendinţa leibniziană de a căuta cea mai mare perfecţiune, nici capacitatea lockeană de a suspenda acţiunea. Ce este atunci? În mod regretabil, Clarke depune mai mult efort pentru a-şi combate adversarii decât pentru a-şi elabora propria poziţie. El se mulţumeşte să spună că libertatea constă în faptul „de a avea oricând puterea de a alege dacă vom acţiona sau dacă ne vom abţine să acţionăm", ceea ce nu ne spune însă nimic despre modul în care alegem să acţionăm sau să ne abţinem şi nici nu ne arată cum anume se corelează motivele constituite de către cunoaşterea noastră a adecvărilor eterne cu imboldurile şi impulsurile provocate de nevoile şi dorinţele noastre. El clarifică faptul că morala depinde nu doar de capacitatea de a cunoaşte adevărurile eterne, ci şi de aceea de a fi determinaţi să acţionăm prin cunoaşterea lor. Această capacitate stă în miezul a ceea ce el numeşte „puterea forţei active sau libera alegere (întrucât aceştia sunt termeni întru totul identici)" (X, p. 566).

În enunţul citat mai devreme, întâlnim la Clarke ceea ce eu consider a fi prima întrebuinţare a termenului de „forţă activă" în sensul său filosofic modern[6]. Cu o jumătate de secol mai devreme, episcopul

5. Recunoaşterea adevărului este o operaţie pasivă a înţelegerii, spune Clarke, şi nu „determină" puterea de a acţiona. Vezi *Works*, IV, 716-718, 722-723.

6. *The Oxford English Dictionary* specifică doar o singură menţiune anterioară, în 1658, care nu are o întrebuinţare filosofică evidentă. Aici se dă mai apoi un citat din Jonathan Edwards, datat din 1762, deşi Berkeley, Hume şi Price folosiseră cu toţii termenul mai înainte. În 1731, Edmund Law, referindu-se la Clarke, a descris termenul ca „incluzând în general puterea de a iniţia gândirea, ca şi mişcarea" (King, *Essay*, p. 156 n.).

Bramhall susţinuse, în dezacord cu Hobbes, opinii asemănătoare celor ale lui Clarke[7]. Însă Clarke aduce un nou argument în sprijinul apologiei pe care o face libertăţii. La Leibniz, dorinţele pot fi controlate în mod direct de către raţiune, dat fiind că acestea sunt prin ele însele în mod implicit raţionale. După cum am explicat în capitolul anterior, la Locke, dorinţele nu sunt ele însele raţionale în chip inerent şi, prin urmare, nu pot fi supuse controlului direct al raţiunii. Clarke este de acord cu Locke în această privinţă. Leibniz şi Locke consideră că voinţa este determinată de intensitatea diverselor dorinţe. Clarke nu menţionează intensitatea lor atunci când discută despre motivele morale şi tipul de necesitate pe care-l presupun. Motivele morale nu sunt genul de obiect potrivit pentru a poseda acest tip de proprietate[8]. Pufendorf a susţinut o opinie similară cu referire la entităţile sale morale. Însă, deşi Pufendorf a întrezărit pertinenţa distincţiei între temeiuri şi cauze în ceea ce priveşte liberul arbitru (vezi capitolul VII, 5), Clarke pare a fi ceva mai clar atunci când foloseşte în argumentarea sa o atare distincţie. Cunoaşterea axiomelor morale şi dorinţa de a fi fericit sunt incomensurabile, deşi ambele intervin în explicarea acţiunilor noastre. Intensitatea unei dorinţe este un tip de factor determinant al acţiunii. Cunoaşterea adevărului normativ trebuie să fie un tip diferit, jucând un rol unic în deciziile noastre. Ne experimentăm pe noi înşine ca luând decizii privitor la care dintre cele două tipuri incomensurabile de considerente ar trebui să îl urmăm. Mai explicit decât Pufendorf, Clarke consideră că forţa activă personală şi liberă este cea care oferă singura explicaţie posibilă asupra modului în care putem să alegem[9].

7. Vezi John Bramhall, „A Defense of True Liberty" (1655), în *Works*.
8. Vezi, de exemplu, *Works*, IV, 723, 734.
9. Un călugăr iezuit din secolul al XVII-lea, Luis Molina, încercând să soluţioneze complicatele afirmaţii privind rolurile jucate de graţia divină şi, respectiv, de decizia umană în obţinerea mântuirii, a oferit o analiză atentă a libertăţii umane. Un tip de libertate este cea aparţinând voinţei umane: un om liber este cel care, „date fiind condiţiile necesare pentru a acţiona, este capabil să acţioneze, după cum este capabil să nu acţioneze, sau este capabil să facă un lucru în aceeaşi măsură în care este capabil să facă şi contrariul său" (citat în Abercrombie, p. 94). Nu ştiu dacă Clarke cunoştea ideile lui Molina, însă molinismul a fost intens dezbătut în secolul al XVII-lea.

2. Morala matematică

Clarke întemeiază morala din care derivăm temeiurile caracteristice ale acţiunii elaborând o doctrină a raporturilor „eterne şi necesare" între lucruri, pe care o concepe în termenii „adecvării ori inadecvării aplicării diferitelor lucruri sau diferitelor relaţii unele la altele". Oricare ar fi aceste raporturi de adecvare – şi asupra acestei chestiuni voi reveni ceva mai târziu –, Dumnezeu le cunoaşte cu siguranţă. Voinţa sa este determinată cu necesitate în conformitate cu acestea, iar dorinţele noastre *trebuie*, la rândul lor, să se determine ele însele prin intermediul lor („Lectures II", I, p. 608). Clarke nu menţionează dacă vede în aceasta o definiţie a lui „a trebui", dar ea joacă în teoria sa rolul unei asemenea definiţii. Singurul său argument în această privinţă pare a se sprijini pe ipoteza potrivit căreia am fost creaţi după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. De vreme ce Dumnezeu, care este fiinţa supremă, se obligă pe sine a se conforma acestor adecvări, este „în cea mai mare măsură evident" că noi, la rândul nostru, ar trebui să facem la fel (I, p. 612). Autoguvernarea lui Dumnezeu reprezintă astfel modelul pentru propria noastră autoguvernare. Această chestiune, ca de altfel întreaga teorie a lui Clarke, presupune că nu putem nega existenţa adecvărilor eterne.

Locke a promis o ştiinţă a moralei la fel de riguros demonstrabilă ca şi matematica, iar Clarke încearcă să ofere cel puţin bazele acesteia. Ca şi Whichcote, el consideră că „în morală suntem la fel de siguri ca şi în matematică" (Patrides, p. 330). Însă nu ne cere doar să acceptăm ca evident faptul că oamenii ar trebui să se ajute reciproc. Ceea ce el consideră evident presupune întotdeauna comparaţii exprimate în termeni morali. Astfel, afirmă că este în mod evident mai potrivit să-i ajuţi pe ceilalţi decât să-i răneşti la întâmplare, ceea ce este la fel de evident ca şi a spune că întregul este mai mare decât partea. Este, fără îndoială, mai potrivit ca acela care ne-a creat să conducă toate lucrurile către scopuri imuabile decât să le îngăduie să „meargă încotro se nimereşte", producând totală confuzie. Şi este mai potrivit, chiar înainte de „negocierea efectivă" (o replică dată aici lui Hobbes), ca oamenii să încheie contracte şi să se comporte în mod drept decât să-şi urmărească propriul avantaj, lipsiţi de orice scrupule („Lectures", II, I, p. 608-609). Comparaţiile presupun, desigur, că cititorul este dispus să gândească în termenii a ceea ce este mai mult sau mai puţin adecvat. O dată ce Clarke a stabilit aceasta, i se pare plauzibil să afirme că „numai cea mai mare prostie a minţii, decădere a moravurilor ori pervertire a

spiritului pot face ca vreun ins să aibă cea mai mică îndoială" în privinţa faptului că există adecvările specifice invocate (I, p. 609).

Pe baza acestor adecvări comparative, Clarke se consideră îndreptăţit să conchidă că anumite lucruri sunt adecvate şi rezonabile prin ele însele. Ele nu-şi primesc „forţa constrângătoare" de la nici o sursă exterioară, deşi se pot impune pedepse celor care nu se supun fără asemenea ameninţări (I, p. 611). În acest fel, teoria voluntaristă a dreptului natural este respinsă. Sancţiunile nu au nici un rol în stipularea obligaţiilor. Necesitatea morală, decurgând din justificarea raţională a alegerii furnizată de aceste adecvări, este singura condiţie necesară pentru a constitui o obligaţie.

O privire asupra adecvărilor specifice pe care Clarke le consideră a fi de domeniul evidenţei ne arată motivele pentru care el consideră că nu pot fi negate în mod raţional. El acceptă seria tradiţională a îndatoririlor: faţă de Dumnezeu, faţă de sine şi faţă de aproape. De vreme ce Dumnezeu ne este infinit superior, noi avem datoria să-l cinstim, să-l venerăm şi să-l slujim (I, p. 618). Ceea ce Clarke numeşte datoria faţă de sine este într-adevăr o datorie care ne priveşte pe noi înşine – trebuie să ne conservăm pe noi înşine şi să ne menţinem pregătiţi să facem ceea ce ne cere Dumnezeu –, dar pe care o avem faţă de Dumnezeu. El ne-a „atribuit menirea noastră aici" şi se cuvine ca noi să ne-o împlinim în acest răstimp până când vom fi chemaţi de el (I, pp. 622-623). Faţă de aproapele nostru avem o dublă datorie. Mai întâi, este vorba de datoria echităţii, căci se cuvine să-l tratăm pe celălalt aşa cum, dacă am fi în situaţia sa, „ne-am putea aştepta în mod raţional ca acesta să ne trateze la rândul său". Acest principiu subliniază virtutea dreptăţii, care este „suprema virtute şi perfecţiunea tuturor virtuţilor" (I, pp. 621-622). Cea de-a doua categorie de îndatoriri faţă de aproape este cea a „iubirii sau bunăvoinţei universale". Avem datoria să trecem dincolo de a face „ceea ce e bine şi corect" şi să încercăm mereu să susţinem bunăstarea tuturor oamenilor, atât cât ne stă în putere. Cel mai bun mod de a ne conforma acestei cerinţe este acela de a simţi „iubire şi bunăvoinţă universală" (I, p. 622).

Deşi Clarke separă necesitatea morală de necesitatea absolută şi de cea fizică, el nu oferă nici o descriere a naturii sale specifice. Cu toate acestea, putem să ne formăm o idee despre ceea ce intenţiona să spună prin acest lucru dacă privim cele patru tipuri fundamentale de adecvări, făcând explicit ceea ce este implicat în motivarea acţiunilor noastre. Clarke însuşi sugerează o asemenea direcţie. Inechitatea, afirmă el,

> reprezintă pentru acţiune ceea ce reprezintă [...] contradicţia în cazul teoriei, iar aceeaşi cauză care face ca una să fie absurdă o face pe cealaltă

să fie nerezonabilă. Să luăm, de pildă, orice consider a fi rezonabil sau nerezonabil să-mi facă altul mie. În acest caz, prin aceeaşi judecată, declar rezonabil sau nerezonabil ceea ce eu ar trebui să fac în aceeaşi situaţie pentru el (I, p. 619).

Echitatea necesită doar consistenţă în argumentarea fiecărui caz în parte. Este o chestiune pur formală, care nu spune nimic despre ceea ce agentul ia sau ar trebui să ia drept temeiuri în favoarea acţiunii. Percepând această adecvare eternă, eu realizez că nu-mi este permis a considera drept temei într-un caz ceea ce contest a constitui un temei într-un caz similar. Găsim aici un principiu privind permisiunea absentă în teoria lui Leibniz.

Principiul bunăvoinţei trimite la un temei autonom pe care trebuie să îl utilizăm. Dat fiind modul în care Clarke concepe temeiul, înţelegem cum poate fi prezentată această adecvare eternă drept un adevăr conceptual. Dumnezeu vede, spune el, că binele unei stări de lucruri este întotdeauna un temei în favoarea realizării sale şi că valoarea sa justificativă în calitate de temei este proporţională cu măsura binelui implicat, neexistând nici un alt tip de temei autonom. Se cuvine să fim, pe cât este posibil, cât mai asemănători cu Dumnezeu. Astfel, ar deveni autocontradictoriu să gândim drept raţională ideea de a face mai puţin bine atunci când s-ar putea face mai mult. Clarke ar putea, de asemenea, să-şi propună să argumenteze că dacă luăm binele unui lucru pe care l-am putea dobândi drept temei în favoarea acţiunii de obţinere a sa, atunci, conform principiului echităţii, un bine asemănător care este disponibil pentru un altul constituie pentru mine un temei de a încerca să-l obţin pentru acela. Cu toate acestea, deşi există filosofi care vor urma ulterior această direcţie, nimic în text nu ne arată că şi Clarke ar urma-o[10].

Adecvarea eternă a cultivării iubirii derivă din necesitatea morală de a face ceea ce ne-ar determina să facem cea mai mare iubire posibilă[11]. De vreme ce iubirea este necesară ca mijloc, adecvarea sa este un exemplu a ceea ce presupune adecvarea eternă a prudenţei,

10. În prima ediţie din *The Methods of Ethics* (1874), pp. 357-360, Sidgwick întrebuinţează afirmaţiile lui Clarke despre principiile echităţii şi bunăvoinţei pentru a-şi introduce propriile versiuni ale acestor două „axiome" fundamentale.

11. Clarke pune aici bazele unei reformulări a distincţiei între îndatoririle perfecte şi cele imperfecte, însă nu le discută niciodată.

adică o cerinţă de a evita contradicţia privind temeiurile legate de scopuri. Este contradictoriu să ai un temei pentru a realiza un scop şi să nu admiţi că există temeiuri cel puţin la fel de puternice de a cultiva sau folosi mijloacele necesare pentru a-l realiza. Clarke presupune, fără a argumenta, faptul că iubirea pe care le-o purtăm celorlalţi este cel mai bun mijloc de a produce binele tuturor.

Cred că putem vedea adecvarea eternă a supunerii şi venerării lui Dumnezeu ca provenind, asemeni celorlalte adecvări, din natura obţinerii temeiurilor, deşi interpretarea mea este aici întru totul conjecturală. Dacă suntem de acord că acţiunile ar trebui să fie îndrumate conform unor temeiuri, pare autocontradictoriu să preferi temeiuri mai puţin fondate celor mai bine fondate. Însă Dumnezeu cunoaşte cele mai bune temeiuri şi vrea ca noi să fim îndrumaţi de ele, astfel încât ar fi autocontradictoriu să pretinzi că ai temeiuri să nu te conduci după alegerile sale. Mai mult, pare plauzibil să considerăm că aceia care vor să se conducă pe sine în mod raţional au temeiuri să manifeste recunoştinţă faţă de cei care sunt neobişnuit de pricepuţi în a sesiza cursul raţional al unei acţiuni şi care le împărtăşeşc şi celorlalţi propria intuiţie. Pe de altă parte, ar fi iraţional să fii îndreptăţit să vrei să cunoşti cele mai bune temeiuri, dar să nu-i admiri pe cei care ţi le-ar putea oferi. Acceptând acest lucru, ar fi autocontradictoriu să negi că Dumnezeu merită cea mai mare admiraţie.

Adecvările care ne impun îndatoririle faţă de aproapele nostru ne aduc foarte bine aminte de Cumberland. Orice bine ne oferă un temei să acţionăm, iar noi trebuie să sporim cât mai mult cu putinţă binele pe care-l facem. Dar acolo unde Cumberland pretinde că principiul său întemeiază o metodă mai bună decât cea oferită de Aristotel pentru decizia individuală, Clarke sesizează o problemă. „Doar un intelect infinit poate să judece, în majoritatea cazurilor, [...] ceea ce este bine pentru întreaga creaţie. [...] Dar adevărul şi corectitudinea [...] sunt acelea pe care fiecare om poate să le judece atunci când le are în faţă". Aici el pare să spună că oricine poate vedea adecvarea în cazurile particulare, însă numai Dumnezeu poate vedea cum anume acţiunea individuală este adecvată ordinii mai largi a lucrurilor. Noi trebuie să facem cât de mult bine ne stă în putinţă în „sferele noastre de acţiune" („Lectures", II, II, p. 637), acolo unde putem înţelege modul în care acţiunea noastră afectează starea naturală de bine sau de rău a celorlalţi. Probabil că nu trebuie să ne îngrijorăm în privinţa consecinţelor care ies din sfera noastră (*cf.* II, p. 630). Clarke nu aduce în discuţie voinţa lui Dumnezeu în explicaţia pe care o oferă necesităţii morale, însă

Dumnezeu este indispensabil moralei, întrucât el garantează că acţiunile care au drept cauză cele mai bune temeiuri de care dispunem nu se vor dovedi nerezonabile din perspectiva întregului.

3. Morala şi forţa activă raţională

În acest caz, necesitatea morală este înţeleasă cel mai bine ca necesitate absolută sau matematică atunci când temeiurile concluziilor sunt temeiuri care justifică acţiuni, şi nu temeiuri care fondează adevăruri teoretice. Principiile lui Clarke par a fi de netăgăduit, după cum afirmă el însuşi, o dată ce unei acţiuni luate în considerare îi este oferită o justificare raţională. Orice temei am avea, suntem supuşi prin aceasta principiului echităţii. A crede că sporirea binelui din lume reprezintă întotdeauna un temei pentru a acţiona înseamnă a fi supus principiului sporirii în cel mai înalt grad cu putinţă a consecinţelor bune. Clarke nu explorează modalităţile în care ar putea interacţiona cele două principii ce întemeiază îndatoririle morale faţă de ceilalţi. Dacă el nu se arată minuţios în evidenţierea detaliilor teoriei sale, cel puţin este în mod sigur în posesia unor prime elemente ale unei perspective originale. Teoria sa nu se identifică nici cu raţionalismul perfecţioniştilor continentali, pentru care raţionalitatea moralei era o problemă de calculare a celor mai bune rezultate[12], şi nici cu poziţia unui intuiţionist, dacă prin aceasta înţelegem susţinerea faptului că noi sesizăm pur şi simplu ca adevărate un număr de principii morale substanţiale. Însă el este primul care afirmă că morala este întemeiată pe principii care nu fac altceva decât să expliciteze cerinţa formală a consistenţei pentru oricine oferă şi aşteaptă temeiuri.

Am putea atunci să evităm cerinţele moralei refuzând să oferim temeiuri pentru acţiunile noastre? Clarke ne dă doar cea mai firavă sugestie de răspuns – însă una interesantă. Adecvările eterne nu ne oferă doar o îndrumare cognitivă, ci, după cum susţine Clarke, şi un

12. Raţionalitatea moralei şi, de aici, necesitatea sa reprezintă pentru Leibniz necesitatea raţională de a folosi mijloacele de care avem nevoie pentru a atinge un ţel pe care individul îl vizează cu necesitate. „Necesitatea morală" leibniziană se bazează întotdeauna pe principiul raţiunii suficiente. Am putea crede că, din punct de vedere formal, refuzul de a folosi mijloace adecvate pentru scopurile proprii este iraţional, poate chiar autocontradictoriu, însă Leibniz nu explică necesitatea în termeni formali.

motiv pentru a ne supune. Dacă percepem adecvările în mod limpede, atunci vom realiza că acestea sunt „cu adevărat plăcute" prin ele însele („Lectures", II, I, pp. 627-628). Propria noastră judecată asupra a ceea ce e drept „este cea mai adevărată şi mai categorică obligaţie" şi nu trebuie, cel puţin în principiu, să se sprijine pe sancţiuni (I, p. 614). De ce putem fi determinaţi să acţionăm prin conştientizarea adecvării lucrurilor? Într-una din predicile asupra naturii acţiunii umane, Clarke afirmă că oamenii, ca şi animalele sunt fiinţe care „acţionează prin ele însele" sau iniţiatorii propriilor lor mişcări. Însă, în plus, omul poate să acţioneze în vederea unui scop prestabilit. Mai mult chiar, el nu poate să acţioneze decât în acest fel: „Omul nu poate decât să aibă un anume scop şi o viziune prealabilă în tot ceea ce face. Chiar şi atunci când se abandonează în modul cel mai implicit brutalei îndrumări a poftelor şi pasiunilor, el o face cu un anume scop" („Sermon XXXIX", p. 244). Dumnezeu ne-a creat, după chipul şi asemănarea lui, ca agenţi raţionali. A fi un agent raţional nu înseamnă doar a putea fi determinat să acţionezi în virtutea unor temeiuri, ci înseamnă a fi inevitabil determinat să acţionezi conform unor temeiuri, cel puţin până la un anumit punct. Noi urmărim – şi trebuie să urmărim – ceea ce considerăm a fi bine, iar dacă ne justificăm acţiunile faţă de noi înşine, considerându-le a fi bune, atunci suntem supuşi cerinţelor ulterioare ale adecvărilor eterne la care, ca agenţi raţionali, suntem în măsură să răspundem.

Clarke încearcă astfel să ajungă la concepţia potrivit căreia forţa noastră activă raţională ca atare face ca principiile morale să aibă caracter obligatoriu şi, totodată, ne permite să fim determinaţi la acţiune de acestea. Procedând astfel, el se ridică împotriva unei probleme pe care abia dacă o menţionează. Din nefericire, putem şti ceea ce ar trebui să facem şi, cu toate acestea, să nu o facem. Nu putem refuza un „adevăr pur speculativ", însă putem refuza să vrem ceea ce vedem în mod limpede că este drept („Lectures", II, I, p. 613). Clarke se mulţumeşte să repete faptul că îndatoririle nu ar trebui neglijate şi să acuze imoralitatea şi corupţia noastră. Dacă aceasta ne oferă cu greu o justificare filosofică a slăbiciunii voinţei, ea nu este, poate, cu mult inferioară explicaţiei leibniziene a modului în care putem vedea binele continuând însă să facem răul – şi anume faptul că avem percepţii subconştiente ale binelui, care ne determină să acţionăm în mod contrar celor mai bune gânduri conştiente ale noastre despre perfecţiune.

4. Morala în cea mai bună dintre toate lumile posibile

În unele dintre predicile sale, Clarke a expus serioase discuţii filosofice, nu atât de dense precum cele oferite de Butler o generaţie mai târziu, însă conţinând fiecare o analiză strâns argumentată a unui subiect cu multe ramificaţii teoretice şi doar un minimum de edificare. Justificările unora dintre opiniile pe care Clarke le susţine în plan filosofic ies cu uşurinţă la lumină din câteva dintre aceste discuţii. O temă apare în mod repetat: opoziţia faţă de voluntarism. Clarke asociază voluntarismul cu doctrina calvinistă a „predestinării absolute şi a poruncilor necondiţionate" şi susţine că, atunci când gândim bunătatea şi dreptatea divină ca pe ceva diferit de bunătatea şi dreptatea noastră, facem ca Dumnezeu să fie de neînţeles[13]. Clarke mai adaugă aici o nemulţumire. Voluntariştii pun un accent prea mare pe îndatoririle pur pozitive ale religiei, uitând că „scopul şi intenţia oricărei religii [...] sunt practicarea virtuţii". Pentru Clarke, ca şi pentru platonicienii de la Cambridge sau pentru Shaftesbury, doctrina trebuie supusă unei probe morale, în faţa căreia voluntarismul eşuează („Sermon XL", pp. 250 şi urm.; CX, p. 703)[14].

Clarke simte aşadar la fel de puternic ca şi Leibniz necesitatea morală de a depăşi şi înlocui voluntarismul, însă respinge modul în care procedează acesta, din pricina neajunsurilor pe care le-a sesizat în expunerea leibniziană asupra libertăţii. În opinia sa, Leibniz nu poate să accepte tipul libertăţii de alegere pe care îl presupune morala, întrucât el nu îi permite lui Dumnezeu să dispună de posibilitatea unei alegeri raţionale autentice. Dumnezeul lui Leibniz este un automat spiritual, aşa cum suntem şi noi, potrivit ptopriei sale afirmaţii. Inovaţiile lui Clarke în ceea ce el consideră a fi structura moralei se nasc din ura sa, justificată moral, faţă de doctrina voluntaristă şi din convingerea că avem nevoie de libertatea absolută a voinţei pentru a fi

13. Predicile X, XIV şi XVI, ca şi multe altele conţin aceste chestiuni.

14. Clarke a fost unul dintre primii din generaţia sa care s-a numărat printre apărătorii unei concepţii „liberale" asupra Bisericii Anglicane, susţinând că aceasta ar trebui să prevadă doar standarde doctrinare minimale pentru dobândirea calităţii de membru şi să acorde puţină importanţă disputelor teologice. Vezi Gascoigne, 1989, pp. 117-120, pentru o expunere condensată a poziţiei lui Clarke la Cambridge, care este reprezentativă pentru punctul său de vedere general.

conduşi în mod ferm de morală. El trebuie să arate cum se poate ca Dumnezeu să aibă libertate totală de alegere, fără ca prin aceasta alegerile sale să devină cu totul arbitrare.

Deşi Clarke crede că Dumnezeu trebuie să facă întotdeauna ceea ce este cel mai bine şi mai înţelept din perspectiva întregului („Lectures", I, XII, pp. 573-574), poziţia sa în privinţa celei mai bune acţiuni nu este leibniziană. În corespondenţa sa cu Leibniz, Clarke neagă în fapt principiul identităţii indiscernabililor[15]. El se pune astfel în postura de a argumenta că unele lucruri sunt indiferente în ele însele, chiar dacă Dumnezeu intervine în vederea realizării binelui, ba chiar în vederea celui mai mare bine. În asemenea cazuri, spune Clarke, cu siguranţă Dumnezeu nu este împiedicat să voiască. Poziţia sa este aici asemănătoare cu cea a lui Cumberland (capitolul VI, 4), însă cel cu care îşi asociază în mod explicit ideile este Newton[16]. El afirmă, în manieră newtoniană, că Dumnezeu poate pune în spaţiu atomi şi stele mai degrabă într-un loc decât în altul, fără să existe nici un motiv pentru a prefera un loc altuia (*Scrisori între Leibniz şi Clarke*, pp. 550-551, 561-562). A argumenta, aşa cum face Leibniz, că trebuie să existe cu necesitate o raţiune suficientă care să determine voinţa şi că „o voinţă simplă, lipsită de orice motiv, este o ficţiune", înseamnă a te lăsa în voia fatalismului. Astfel, voinţa se transformă într-un mecanism pasiv.

> Fiinţele inteligente sunt agenţi, ele nu sunt pur pasive ; iar motivele nu acţionează asupra lor cum acţionează greutăţile asupra balanţei. Ele posedă forţe active şi acţionează uneori în virtutea unor motive puternice, alteori datorită unor motive slabe, iar alteori când lucrurile sunt absolut indiferente. (*Scrisori între Leibniz şi Clarke*, p. 573)

Acum, dacă Dumnezeu este un agent liber care ar fi putut înfăptui ceva ce nu a făcut, chiar dacă tot ceea ce era anterior acţiunii sale ar fi la fel, nu este acţiunea sa arbitrară? Tocmai pentru a limita acest pericol, Clarke introduce principiul echităţii. După cum am menţionat mai

---

15. Spre exemplu, el afirmă că „părţile materiei, de orice fel ar fi ea, fiind perfect solide, sunt şi perfect asemenea dacă ele au figuri şi dimensiuni egale" („Culegere de scrisori schimbate între Leibniz şi Clarke cu privire la Dumnezeu, la suflet, la spaţiu, la durată etc.", în *Opere filozofice*, I, trad. rom. de Constantin Floru, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 573 – n.t.).
16. Clarke a fost un important exponent timpuriu al ştiinţei newtoniene, iar Newton însuşi a colaborat cu Clarke la redactarea scrisorilor către Leibniz, unde în mare măsură este exprimată poziţia lui Clarke.

devreme, acesta este un principiu care are ca efect limitarea a ceea ce este permis din punct de vedere moral. El ne asigură că, atunci când Dumnezeu alege între opţiuni de valoare egală a binelui, el nu poate alege inechitabil. Dacă el oferă un bine unei persoane, el trebuie să ofere acelaşi bine oricărei alte persoane care-l merită în mod egal. Pentru Clarke, sufletele ar putea să fie identice, atâta vreme cât sunt considerate din perspectiva meritelor acestora. Principiul echităţii spune că Dumnezeu nu poate să mântuiască în mod justificat un suflet care nu merită aceasta fără a mântui toate celelalte suflete în egală măsură nedemne de mântuire. Calvinismul predestinării, pe care Clarke l-a detestat atât de intens, este astfel eliminat. Însuşi Leibniz, în *Eseuri de teodicee*, a respins predestinarea voluntaristă. Însă aceasta nu l-a împiedicat să afirme că cea mai bună dintre toate lumile posibile ar putea fi aceea în care multe suflete sunt damnate pentru veşnicie, iar suferinţele lor sunt mai mult decât compensate de perfecţiunile de care se bucură toţi ceilalţi. Principiul echităţii propus de Clarke pare să implice faptul că o asemenea lume nu ar putea fi cea mai bună dintre toate lumile posibile. Indiferent cât de mult bine ar conţine, ea ar fi totuşi nedreaptă[17].

5. Morala şi necesitatea creştinismului

Clarke nu ne spune în ce fel urmează să aplicăm înţelegerea adecvărilor eterne la cazurile particulare. Oricum, dacă ar fi să facă aceasta, el ar schiţa o metodă a eticii în care am ajunge să recunoaştem acţiunea dreaptă prin cunoaşterea a ceea ce o determină să fie astfel. Supunerea faţă de cerinţele adecvărilor eterne nu este un simplu semn sau indice al corectitudinii morale. În principiu, noi putem fi cu toţii în egală

17. Negând principiul identităţii indiscernabililor şi îngăduind existenţa unor stări de lucruri la fel de bune, Clarke oferă un argument raţional în favoarea afirmaţiei sale cu privire la importanţa relativă a moralei şi a ritualului în religie. Dacă Leibniz ar avea dreptate, preceptele divine pozitive privind ritualul ar fi la fel de întemeiate în argumentarea sa ca şi preceptele morale. Dar preceptele pozitive privesc lucruri indiferente în ele însele, susţine Clarke, şi acolo unde Dumnezeu nu ne-a vorbit în mod clar despre ele, suntem liberi să decidem singuri în privinţa lor. Nu e nevoie să fim de acord în această privinţă. Prin urmare, nu există nici un temei pentru controverse aprinse între creştini asupra acestor chestiuni.

măsură conştienţi de aceste adecvări şi suntem capabili să vedem ce cer ele în fiecare caz în parte. De asemenea, putem face ceea ce este cerut fiindcă vedem pur şi simplu că este cerut. Pentru Clarke, Dumnezeu rămâne necesar moralei, după cum am spus, întrucât el asigură armonia ultimă a unui univers cu mult prea vast pentru puterea noastră de înţelegere. Dacă morala contează însă mai mult decât ritualul religios sau credinţa abstractă şi dacă raţiunea are un rol atât de mare în determinarea comportamentului moral, atunci Clarke întâmpină dificultăţi în a demonstra necesitatea revelaţiei creştine. Soluţia pe care o propune pentru rezolvarea acestor dificultăţi depinde de două afirmaţii, dintre care una are în vedere morala şi psihologia morală, iar cealaltă slăbiciunea fundamentală a raţiunii în cazul majorităţii oamenilor.

Ca şi la Malebranche, înaintea sa, pentru Clarke morala nu este dependentă conceptual de fericirea agentului. În esenţă, virtutea morală este constituită din a trăi potrivit cu ceea ce ne cer adecvările eterne şi din conştiinţa lor. Printre adecvări, echitatea este doar o cerinţă formală care nu spune nimic despre propria noastră fericire. Nu trebuie să acceptăm să ne facem datoria faţă de Dumnezeu pentru că aşteptăm o răsplată, chiar dacă ne este îngăduit să-i cerem anumite avantaje. Cerinţa prudenţei ne spune să nu urmărim binele propriu, ci felul în care putem să ne facem datoria în mod adecvat. Luată în serios, cerinţa bunăvoinţei presupune ca fiecare să aibă în vedere fericirea celorlalţi şi am putea spera că, dacă fiecare în parte este virtuos, atunci vom avea şi noi de câştigat. Dar nici o idee de acest gen nu poate fi considerată printre motivele noastre de a ne manifesta iubirea universală.

Pentru a sublinia rigurozitatea concepţiei sale privind diferenţierea moralei de fericire, Clarke respinge teza stoică potrivit căreia fericirea este reprezentată numai de virtute. În mod cert, spune el, virtutea merită să fie aleasă pentru sine însăşi, dar „aceasta nu implică faptul că astfel ea şi-ar fi în întregime suficientă sieşi şi capabilă de a susţine un om în toate momentele de suferinţă". Chiar dacă unii dintre vechii stoici ar fi putut să renunţe la vieţile lor doar în numele virtuţii, „este limpede că practicarea virtuţii în genere nu poate fi susţinută doar pe acest temei". Pe bună dreptate, nu este nici măcar rezonabil să le ceri oamenilor să-şi sacrifice viaţa fără speranţa vreunei recompense („Lectures", II, I, pp. 629-630).

Clarke nu este nici tentat şi nici deranjat de egoismul psihologic. El menţionează poziţia lui Hobbes privitoare la motivele care fac starea

naturală atât de îngrozitoare şi o respinge spunând pur şi simplu că Hobbes descrie „o stare a celei mai mari şi mai neobişnuite [...] corupţii morale care poate fi imaginată" (I, p. 635). Credinţa sa în posibilitatea unui răspuns justificat la o intuiţie pur raţională îl duce cu mult dincolo de orice psihologie egoistă. El insistă însă că latura raţională a naturii noastre este doar o parte a acesteia. Fără speranţa că virtutea îl va face fericit pe agentul virtuos, cei mai mulţi nu vor putea să acţioneze în concordanţă cu adecvările eterne ale lucrurilor. Clarke nu apără niciodată şi nici măcar nu avansează vreun principiu care să stabilească faptul că noi trebuie să fim capabili să facem tot ceea ce s-ar cuveni, însă idei asemănătoare se regăsesc în susţinerea perspectivei sale religioase. Dacă stoicii nu ar fi fost atât de aroganţi cu privire la autosuficienţa umană, concepţia lor i-ar fi putut determina să aştepte o viaţă de apoi, cu pedepsele şi recompensele sale ; erau însă mult prea orbiţi de mândrie pentru a observa ceea ce le arată raţiunea (I, p. 631).

Caracterul raţional al creştinismului îl preocupă pe Clarke cel puţin în aceeaşi măsură în care l-a preocupat pe Locke. „Creştinismul", spune el, „presupune adevărul religiei naturale"[18] (*LCCorr.*, p. 6) şi susţine că însăşi eficacitatea graţiei divine trebuie să fie percepută ca un dar al capacităţii de a înţelege argumentele care ar trebui să ne conducă spre credinţă („Sermon XXX", p. 187). Punând o morală raţională în centrul religiei, ce loc mai lasă el pentru ceva în plus decât ar fi admis deiştii? Din cea de-a doua serie a prelegerilor despre Boyle, Clarke dedică o parte mult mai mare argumentării adevărului şi necesităţii revelaţiei creştine decât demonstrării imuabilelor obligaţii morale pe care le plasează în miezul acesteia[19]. Dovedind, spre propria sa satisfacţie, că morala creştină este întruchipată de către eternele adevăruri morale, el continuă să susţină că majoritatea oamenilor nu poate înţelege şi recunoaşte aceste daruri ale raţiunii. Slăbiciunea larg răspândită a raţiunii, semn sigur al decăderii umane („Lectures", II, XV, pp. 730-731), este o dovadă de netăgăduit a faptului că revelaţia

18. Deoarece acest citat nu se regăseşte în ediţiile în limba română ale corespondenţei dintre Leibniz şi Clarke, a fost păstrată referinţa la ediţia în limba engleză (n.t.).

19. Vezi rezumatul argumentului în „Lectures", II, pp. 596-600. În „Lectures", II, asemenea probleme de filosofie morală sunt discutate doar în cadrul primei propoziţii, iar în cadrul următoarelor paisprezece Clarke argumentează adevărul doctrinelor creştine în particular, precum şi necesitatea revelaţiei.

era necesară. Revelaţia creştină satisface cel mai bine această necesitate, iar dacă ea nu convinge cititorul de adevărul şi certitudinea mesajului său, nimic nu o va face.

Raţiunea poate, de fapt, să îndeplinească doar parţial această funcţie. Ea ne poate arăta că Dumnezeu există, iar noi putem deduce din atributele sale că el voieşte cea mai mare fericire posibilă pentru creaturile sale. Prin urmare, putem fi siguri că „binele creaţiei universale coincide întotdeauna cu adevărul necesar şi cu raţiunea lucrurilor" („Lectures", II, I, p. 630). Ştim, de asemenea, că Dumnezeu vrea să ne conformăm adecvării eterne a lucrurilor, aşa cum se conformează el însuşi. Deci, el trebuie să considere că nesupunerea întemeiază pedeapsa, iar supunerea întemeiază răsplata (II, p. 637; III, p. 641). Deşi fericirea şi nefericirea trebuie să fi fost mai întâi menite a însoţi virtutea şi viciul în această viaţă, acum ele nu mai îndeplinesc această funcţie. Clarke sugerează că schimbarea se datorează decăderii şi depravării umane, dar, în orice caz, faptul furnizează un argument serios pentru a presupune că trebuie să existe o viaţă viitoare în care se va face dreptate (III-IV, pp. 642-652). Fără această speranţă, virtutea nu ar putea fi practicată de atâţia. Totuşi, cei mai mulţi oameni sunt atât de robiţi de pofte şi dorinţe, atât de stăpâniţi de prejudecăţi, atât de mult conduşi de superstiţii, încât nu pot înţelege argumente de acest fel. Prin urmare, deşi „obligaţiile majore şi principalele justificări ale moralei pot fi într-adevăr descoperite şi demonstrate în mod cert prin intermediul dreptei raţiuni", majoritatea oamenilor trebuie să le înveţe, pe ele şi viitoarele recompense şi pedepse la care se pot aştepta (V, pp. 652-656). Mai mult, o asemenea învăţătură trebuie să provină de la cineva care poate avea *autoritate*. Raţiunea însăşi şi filosofii nu au putut niciodată să ofere această autoritate (VI, pp. 656-657). Clarke este ceva mai optimist decât Locke în privinţa puterii raţiunii, cel puţin în privinţa unei mici elite, însă el îl urmează pe Locke în ceea ce priveşte marea majoritate.

Prin urmare, morala raţiunii naturale nu poate să acceadă la lumea pe care ar trebui să o guverneze, iar, „din aceste motive, lipsea în mod limpede o revelaţie divină" (VII, pp. 666 şi urm.). Clarke demonstrează pe larg că revelaţia creştină furnizează mai bine decât orice altă teorie exact ceea ce este necesar. Nu în ultimul rând, unul dintre temeiurile de a o accepta este acela că ea se întemeiază pe figura unui învăţător cu autoritate, prin cuvântul căruia chiar şi cei mai simpli oameni vor accepta adevărurile care le permit să acţioneze moral. Din fericire, această autoritate a fost transmisă altora, care au

continuat să o exercite de-a lungul vremii. Atâta vreme cât raţiunea rămâne slabă în cazul celor mulţi, clerul va fi în preajma lor pentru a se îngriji ca virtutea să îşi aibă campionii ei (V, pp. 655-656).

6. Mandeville şi morala naturalizată

Nu avem nici o dovadă că *Inquiry* a lui Shaftesbury ar fi fost citită de Clarke înainte de a-şi concepe propria doctrină, deşi ar fi putut consulta ediţia „neautorizată" din 1699. Poziţia sa este, în câteva privinţe evidente, opusă celei a lui Shaftesbury, în ciuda scopului lor comun de a nimici voluntarismul. Ambii au încercat să ne arate cum anume să ne înţelegem pe noi înşine în calitate de agenţi morali capabili – cel puţin în principiu – să ne dăm singuri seama ce pretinde morala şi să fim îndemnaţi să facem aceste lucruri fără pedepse şi recompense impuse din exterior. Ambii au considerat că virtutea morală este distinctă conceptual de propriul interes şi au invocat ipoteze ulterioare – referitoare la psihologie şi divinitate – care să permită o legătură între cele două. De asemenea, ambii le-au oferit susţinătorilor lor arme împotriva unui nou personaj provocator, a cărui operă a stârnit reacţii de surpriză răsunătoare, atât pe continent, cât şi în Anglia – renumitul Bernard Mandeville.

Medic olandez emigrat care şi-a scris opera în limba engleză, Mandeville a fost jurnalist şi autor de satire, precum şi analist social. Cărţile sale au fost condamnate, iar morala sa a fost criticată, asta până când publicul a început să le găsească prea contrariante pentru a fi ignorate. El şi-a scandalizat contemporanii prin paradoxuri morale şi economice care fascinează atât prin ambiguitate, cât şi prin aparenta lor profunzime. Scrierile sale nu au fost atât lucrări de filosofie morală ca atare, cât analize ale efectelor sociale ale moralei. Cu toate acestea, lucrările sale s-au axat asupra unei probleme majore din teoria morală – raportul dintre morală şi bunăstarea personală. El a preluat pur şi simplu ca atare tipul de distincţie conceptuală între cele două noţiuni pe care Malebranche, Shaftesbury şi Clarke au încercat cu stăruinţă să o formuleze. Mai apoi, în diverse genuri literare, de la versuri proaste la discurs şi dialog, Mandeville a conceput realităţile sociale în care se conturează diferenţa. Cum este constituită societatea dacă morala este ceva, iar căutarea propriei fericiri a agentului este cu totul altceva şi dacă nu presupunem faptul că Dumnezeu va avea grijă ca ele să coincidă?

Clarke a ţinut prelegerile în care a conturat modul propriu de concepere a relaţiilor între morală şi fericirea personală în decursul aceluiaşi an în care Mandeville şi-a publicat primele sale cugetări asupra problemei în cauză. Dar Mandeville datorează puţin filosofiei. Probabil – în condiţiile în care nu cunoaştem aproape nimic despre viaţa sa –, el a fost contrariat de atitudinea arogantă şi mulţumită de sine a numeroaselor societăţi care luptau pentru suprimarea viciului, apărute în ultima parte a secolului al XVII-lea, şi care erau ocupate să ţină înşii prea săraci ca să respecte sabatul, băutorii de gin şi clienţii obişnuiţi ai prostituatelor departe de acele plăceri pe care şi le puteau permite[20]. Înainte de aceasta, mai publicase câteva fabule proprii, precum şi o traducere a fabulelor lui La Fontaine. În 1705, cu *The Grumbling Hive; or Knaves Turn'd Honest*, el s-a lansat fără să bănuiască într-o întreprindere care i-a ocupat tot restul vieţii.

Povestea pe care o narează versurile sale cu rimă greoaie priveşte un mare stup, care, sub cârmuirea unui monarh mărginit, a prosperat datorită „milioanelor străduindu-se să-şi satisfacă/ reciproc poftele şi vanitatea". Mandeville a descris felul în care falsificatorii, cartoforii, femeile uşoare şi şarlatanii au contribuit împreună cu „cei sârguincioşi şi cuminţi" la abundenta producţie economică a stupului. Avocaţi, medici, preoţi, demnitari, negustori, soldaţi şi judecători, cu toţii înşelau, trişau, îşi evitau îndatoririle şi luau mită, iar toate acestea contribuiau şi ele la creşterea veniturilor, a comerţului şi a puterii militare a stupului. „Astfel, în parte toţi mocneau de viciu/ Şi în întreg – un paradiziac deliciu", până ce un acces de moralitate loveşte albinele. Deodată, toate încep să obiecteze împotriva corupţiei. „Nici cel mai mic act nu era făcut nedrept/ Sau, în treburile publice, să se fi tras în piept/ Ci toţi pungaşii strigau alarmaţi/ *O, zei, voi numai cinste să ne daţi!*" Enervat de insistentele lamentaţii, Jupiter le-a ascultat dorinţa şi i-a făcut pe toţi cu desăvârşire cinstiţi. O dată cu sfârşitul întregii imoralităţi, înfloritorul comerţ a dispărut, furnizorii de băuturi alcoolice, prostituatele şi trişorii au dat faliment, închisorile şi lăcătuşii au rămas fără clienţi şi până şi clerul trebuia să trăiască cumpătat. Populaţia scădea, iar armata, deşi acum curajoasă, era prea mică pentru a înfrunta forţele străine. Stupul a trebuit în cele din urmă să se mute într-un

20. Despre importanţa acestor societăţi pentru Mandeville, vezi Goldsmith (1985), capitolul 1, şi Speck (1975), care le datează începând cu anul 1678 şi afirmă că înainte de 1700 erau în Londra vreo douăzeci, iar în alte locuri mai multe.

stejar găunos. Morala era limpede: „Aşa că nu vă plângeţi: doar proştii se spetesc/ Măreţul stup să-l facă-onest/ [...] Simpla virtute nu face naţiunea să trăiască/ În bogăţie; iar dacă vrea ca să renască/ O epocă de aur, atunci să fie/ Liberă pentru cinste ca şi pentru hoţie" (*Fable*, I, 17-37).

Dezbaterile privind virtutea şi corupţia, ca şi cele privind importanţa mercantilă a luxului şi imoralitatea acestuia erau materia primă a activităţii culturale a Angliei în primele decenii ale secolului al XVIII-lea. Poemul lui Mandeville ar fi putut rămâne doar o contribuţie minoră la acestea dacă autorul nu şi-ar fi dezvoltat gândurile, probabil pentru a le face mai clare, într-un eseu asupra poemului său însoţit de comentarii extinse. Mandeville a continuat acest volum din 1714 cu un al doilea pe aceeaşi temă şi cu altele, expunând dezirabilitatea bordelurilor controlate de către guvern, indezirabilitatea şcolilor gratuite pentru săraci şi utilitatea creştinismului în formarea unor buni soldaţi. Nici una dintre părerile sale nu l-a făcut agreabil conservatorilor, dar reacţiile critice şi condamnările sale de către diversele instanţe judiciare au părut doar a-i ajuta operele – în special *The Fable of the Bees*, cu iritantul său subtitlu *Private Vices, Public Benefits* – să cucerească un număr uimitor de mare de cititori în întreaga Europă[21].

Se înţelege imediat că Mandeville le transmite cititorilor săi ideea că ei condamnă în mod ipocrit mijloacele de a atinge scopurile pe care le preţuiesc. Prosperitatea, puterea lumească, răspândirea multor forme de plăcere, toate aceste bunuri rezultă din ceea ce învăţătura oficială a societăţii proclamă a fi vicii. Dacă nu doreşti să trăieşti auster într-un stejar găunos, dacă îţi plac, oricât de tainic, bunurile produse ca răspuns la cererile care se nasc din pasiuni şi dorinţe umane obişnuite, de ce să stigmatizezi aceste cereri? Este îndeajuns de rău că societăţile de suprimare a viciilor au răspândit opinia eronată că păcatul este în dauna economiei naţionale. Încă şi mai rău este că îşi maschează eforturile pe care le depun pentru a ne împiedica pe toţi să ne bucurăm de viaţă sub o incomprehensibilă virtute pe care ele însele nu o posedă cu adevărat.

Cinismul faţă de virtutea ostentativă şi un anume interes pentru consecinţele neintenţionate sunt cu siguranţă prezente în gândirea lui Mandeville, dar nici unul dintre acestea nu surprinde problema morală

21. Vezi Hundert, 1994, 1995, în privinţa enormului impact al lui Mandeville asupra gândirii europene.

mai profundă pe care o explorează autorul. Mandeville adoptă o poziţie naturalistă în privinţa acţiunii umane. Omul este un animal mânat de pasiuni care, „pe măsură ce sunt provocate şi ies la suprafaţă, îl guvernează pe rând fie că vrea el sau nu" (*Fable*, I, 39). Preocupaţi doar de binele propriu, considerăm că este dificil să trăim în societate. În această concepţie, care nu este departe de cea a susţinătorilor moderni ai teoriei dreptului natural, se ridică o întrebare evidentă, anume ce consideraţie naturalistă poate fi oferită pentru modul în care ajungem în cele din urmă să avem o „morală" ?

Mandeville răspunde printr-o povestire despre originea virtuţii morale. El nu povesteşte despre evrei sau creştini, ci despre „omul în starea naturală", lipsit de orice îndrumare divină (*Fable*, I, 40). În acea condiţie, câţiva oameni care aveau o neobişnuit de puternică dorinţă de putere au scornit o poveste prin care au obţinut ceea ce voiau. Aceştia au înţeles că omul nu poate fi guvernat doar prin forţă. Atunci, ei au apelat la vanitate şi mândrie pentru a-i convinge pe toţi că unii oameni sunt superiori altora şi ar trebui ascultaţi. Cei care-şi controlează pasiunile naturale, au început ei să spună, le sunt superiori moral „celor abjecţi şi mărginiţi" care caută doar plăcerea imediată. Creatorii de fabule s-au declarat „fiinţe nobile, educate", care au folosit raţiunea pentru a contracara puternicele lor înclinaţii şi care nu au voit „nimic altceva decât bunăstarea publică şi învingerea propriilor lor pasiuni". De vreme ce oricine caută o cale de a-şi demonstra superioritatea faţă de ceilalţi, cei mai mulţi au înghiţit povestea şi astfel au devenit suficient de maleabili pentru a accepta conducerea creatorilor de fabule (I, 45-47). Chiar şi cei care nu credeau cu adevărat în spusele acestora au fost intimidaţi pentru a pretinde contrariul. Ipocrizia a atâţat linguşirile, căci ruşinea şi mândria erau manipulate de către intriganţi ingenioşi pentru a genera actualul nostru sistem.

Unul dintre aspectele povestirii lui Mandeville care a devenit un punct de interes major pentru comentatorii săi ulteriori este credinţa că, luate împreună, consecinţele neintenţionate ale acţiunilor comportă adesea trăsături care ar fi rămas altminteri necunoscute şi neaşteptate pentru cei ale căror fapte individuale au produs asemenea consecinţe. Escrocii şi ticăloşii din stupul lui Mandeville nu au avut niciodată intenţia de a promova binele universal. Cu toate acestea, ei l-au promovat. Mandeville se aseamănă în această privinţă cu Nicole şi, ca şi acesta, a fost considerat important întrucât a părut că anticipează

teoria economică a „mâinii invizibile" propusă de Adam Smith[22]. Aflaţi în căutarea puterii, politicienii lipsiţi de scrupule aduc beneficii întregii societăţi în aceeaşi măsură ca albinele egoiste şi şarlatane. În cele din urmă, vrem să trăim într-o societate, ceea ce nu este posibil dacă forţa este singura resursă de menţinere a ordinii, iar scopul moralei este acela de a servi în egală măsură binelui tuturor. Prin aceasta, primii politicieni ne oferă primele elemente ale acelei morale de care, în cele din urmă, învăţăm că avem nevoie pentru a ne mântui.

Ar trebui, consideră Mandeville, să vedem în toate acestea lucrarea providenţei, care îl determină pe om – aşa cum este el în starea lui naturală – să fie condus de slăbiciunile sale către condiţia socială pentru care a fost menit şi să capete primele cunoştinţe despre ceea ce religia l-a învăţat în mod mai deplin mai târziu (*Fable*, I, 57). Remarca s-ar putea să fi părut un paravan cinic pentru o concepţie complet naturalistă a originilor moralei. Însă mai erau, de asemenea, şi alte aspecte de remarcat în opera lui Mandeville, iar atacul îndreptat de William Law, un puternic şi prolific susţinător al creştinismului autentic, asupra lucrării *Fable of the Bees* ne prezintă unele dintre ele. Law susţine o perspectivă apropiată mai degrabă de concepţiile lui Clarke asupra moralei, potrivit cărora morala se întemeiază pe adevăruri eterne şi de nezdruncinat. Raţiunea ne permite să le cunoaştem şi, prin această cunoaştere, să fim determinaţi să acţionăm. Mandeville, observă Law, neagă clar acest lucru, iar negarea sa are consecinţe dezastruoase. Susţinând că suntem determinaţi doar de pasiuni, el neagă de fapt rolul esenţial al raţiunii, cel de călăuză. Însă raţionalitatea noastră nu este singurul lucru care ne permite să fim virtuoşi. Ea „ne aduce într-un fel de comuniune cu Dumnezeu şi cu toate celelalte fiinţe raţionale. Întrucât raţiunea ne face părtaşi la lumina de care se bucură toate fiinţele raţionale şi ne face părtaşi ai aceloraşi lucruri, ea ne face să aparţinem în acest fel unei comunităţi unice" (*Remarks*, p. 16). Dacă Mandeville are dreptate, atunci Dumnezeu nu formează împreună cu noi o comunitate morală. Law consideră că naturalismul conduce la aceleaşi consecinţe criticabile ca şi voluntarismul.

22. După cum arată Kaye în introducerea sa la *The Fable of the Bees*, Mandeville a fost destul de familiarizat cu lucrările franceze pe temele care-l interesau şi a cunoscut eseurile lui Nicole. Pentru reputaţia postumă a lui Mandeville, vezi epilogul la Hundert, 1994.

7. Morala împotriva naturii

Care este atunci morala pe care ajungem să o dobândim ca urmare a intrigilor politicienilor? Mandeville îşi surprinde cititorii insistând asupra unui răspuns extrem de auster. Tot ceea ce este făcut din pasiune şi nu ia în considerare binele public trebuie considerat viciu. Virtutea cere ca „omul, contrar impulsului naturii, să permită şi celorlalţi să obţină beneficii sau să-şi înfrâneze propriile pasiuni, dintr-o voinţă raţională de a fi bun" (*Fable*, I, 488-489). Toate pasiunile sunt suspecte. Chiar şi cele care par plăcute, precum mila sau dragostea de mamă, „au în centru iubirea de sine" şi nu ne putem baza pe ele pentru a genera preocuparea pentru binele public (I, 56, 75). Prin urmare, doar o „hotărâre raţională" poate constitui un motiv adecvat pentru virtute. Iar ceea ce contează sunt motivele, nu consecinţele acţiunii (I, 87). Prin urmare, fără o înfrânare de sine nu avem de-a face cu virtutea. Credinţa contrară a lui Shaftesbury nu este altceva decât o „vastă poartă spre ipocrizie" (I, 156, 331). „Nici o virtute nu are nume", proclamă Mandeville în prefaţa la *Enquiry into the Origin of Honor*, „dacă ea nu reglementează, domoleşte sau supune o pasiune specifică naturii umane". Aşa se explică şi de ce nu putem afirma că Dumnezeu este virtuos, aşa cum nu putem spune că ar avea mâini şi picioare.

Răspunzând criticilor săi, Mandeville afirmă frecvent sinceritatea devotamentului său faţă de morală, aşa cum o descrie el. Autorul insistă asupra ideii că nu încearcă să laude viciul şi să submineze virtutea, ci vrea să ne oblige să realizăm că trebuie să facem o alegere. „Deşi am arătat drumul către măreţia lumii, am preferat, fără ezitare, calea ce duce către virtute", răspunde el vehementului atac al episcopului Berkeley, adăugând că utilitatea viciului nu îl face mai puţin rău[23].

---

23. *Letter to Dion*, pp. 31, 34. „Viciul este întotdeauna un rău", afirmă el într-un pasaj ulterior, „indiferent de foloasele pe care le-am putea obţine din acesta". Atacul lui Berkeley se găseşte în „Alciphron", „Dialogue II", în *Works*, III.
Mandeville îşi descrie purtătorul de cuvânt din dialogurile care compun partea a II-a a fabulei ca pe unul care, citind opera originală, a găsit oamenii la fel de nesinceri pe cât susţinea aceasta că sunt, care a fost un credincios convins, printre altele, de „severitatea preceptelor creştinismului" şi care este dispus să admită propria sa incapacitate profundă de a-şi controla pasiunile, dar găseşte că simpla recunoştinţă, manifestată verbal, faţă de Dumnezeu este insuficientă pentru a demonstra un real devotament faţă de morală.

Atunci de ce a scris o lucrare atât de contrariantă pentru opinia comună? Pentru că ne consideră înclinaţi către autoamăgire, luând uşor slăbiciunile noastre drept bunătate (I, 282), şi pentru că, spre deosebire de Berkeley, care consideră că natura umană ar trebui să fie lăudată pentru binele întregii societăţi, el crede că „adevărata sa meschinărie şi diformitate este mai instructivă"[24].

Comentatorii au fost mult timp derutaţi de rigoarea moralei prezentate de Mandeville. Era el sincer, s-au întrebat aceştia, în declaraţiile sale de credinţă în această perspectivă austeră sau a adoptat-o doar ca pe o excelentă poziţie din care să-şi lanseze atacurile? Încerca el să deconspire morala, încerca să o purifice sau era pur şi simplu ambivalent? Nu cred că trebuie să încercăm să rezolvăm această problemă, care, oricum, s-ar putea dovedi insolubilă. Importanţa operei lui Mandeville poate fi sesizată suficient de bine şi fără a proceda astfel.

Morala, consideră Mandeville, impune cerinţe specifice pentru fiecare individ, cerinţe contrare oricăror pasiuni, dorinţe şi predispoziţii pe care individul le are în starea naturală. Cu toate acestea, morala are o funcţie indispensabilă, aceea de a face posibilă viaţa în cadrul unei societăţi. Inventatorii prereligioşi ai moralei erau îndreptăţiţi să considere că aplicarea forţei nu poate să menţină singură coeziunea socială. Trebuie să existe un control social pe care să-l interiorizăm. Însă ceea ce am ajuns să acceptăm drept morală este atât de auster, încât oamenii nu i se pot conforma. De aceea, suntem constrânşi la o atitudine ipocrită. Ne supunem în mod formal acelor cerinţe care nu pot fi neglijate fără ca ignorarea lor să devină evidentă şi îi condamnăm pe cei mai puţin norocoşi decât noi să-şi ascundă nesupunerea faţă de ele. Cu toţii vrem ca pasiunile noastre să fie satisfăcute. De asemenea, suntem cu toţii de acord, cel puţin în mod public, că ipocrizia şi prefăcătoria sunt condamnabile. Trebuie să fie morala atât de severă încât să facă propriile sale cerinţe de neîndeplinit? La urma urmei, ea este – cel puţin la începuturile sale – o invenţie umană.

Dacă Mandeville ar fi găsit natura umană la fel de potrivită pentru viaţa socială ca şi Shaftesbury, ar fi putut să-i lase pe politicienii uneltitori să inventeze o morală a binefacerii sau a utilităţii ori o morală leibniziană în care fiecare îşi găseşte satisfacţia în binele

24. *Letter to Dion*, p. 48. În prefaţa la *Fable*, el afirmă că nu crede că lucrarea sa o să reuşească să schimbe felul de a se comporta al oamenilor dacă nu îi convinge să se privească pe ei înşişi înainte de a-i acuza pe ceilalţi de viciu şi ipocrizie. *Fable*, I, 8-9.

celorlalţi. Atunci, desigur, nu am mai fi întâlnit nici paradoxuri şi nici satiră. De asemenea, nu ar mai fi putut pune în lumină problema morală care pare a sta la baza preocupărilor sale. Dacă morala este ceva, iar realizarea propriului nostru bine este altceva, şi dacă pentru a le uni nu facem apel la o instanţă divină, cum să înţelegem raportul dintre acestea? Viziunea lui Mandeville asupra naturii umane este cea a lui Hobbes sau Pufendorf, nu cea a lui Shaftesbury. El nu posedă credinţa consolatoare pe care religia i-o oferea lui Malebranche sau lui Clarke, potrivit căreia binele tuturor este şi binele fiecăruia. Se poate ca el să fi considerat că o morală riguroasă este singura care face posibilă convieţuirea socială. O asemenea morală este necesară pentru a ne conduce către binele comun. În cel mai fericit caz, pasiunile au drept scop binele celorlalţi doar în mod sporadic. Însă cum poate raţiunea să constitue un motiv? Spre deosebire de Clarke, Mandeville nu acordă încredere unui liber arbitru legat de forţa noastră activă, care ar putea să ne furnizeze răspunsul. Suntem determinaţi să acţionăm de cea mai puternică pasiune, fie că o voim sau nu.

Paradoxurile lui Mandeville decurg din acceptarea problematicii lui Grotius şi respingerea soluţiilor propuse de adepţii acestuia. Forţa lui Hobbes nu poate să garanteze singură stabilitatea, morala nu este doar un mijloc indirect de a atinge fericirea, iar Mandeville nu va apela la divinitate pentru a garanta concordanţa moralei cu interesul. Pentru ca o societate să existe, este necesară o morală capabilă să domine pasiunea, însă nu avem nici un motiv care să fie în măsură să ne conducă la supunere. Putem vedea fiecare că am avea de câştigat dacă toţi ar fi virtuoşi şi, cu toate acestea, fiecare are argumente temeinice să se prefacă onest, deşi înşală ori de câte ori are ocazia. Ipocrizia poate fi cel mai bun răspuns la această dilemă. Iar mai apoi, desigur, dacă am începe să acuzăm ipocrizia (aşa cum morala ne-ar cere să o facem), iar zeii ne-ar lua în serios, am fi norocoşi să putem convieţui chiar şi în stejarul găunos.

CAPITOLUL XVI

Limitele iubirii – Hutcheson şi Butler

Ce primează în morală, legea sau iubirea? Filosofia morală de după Grotius a fost profund marcată de această problemă. Nimeni nu a negat că atât iubirea, cât şi legea îşi găsesc locul în morală şi chiar şi cei care acordau întâietate legii puteau, împreună cu Pufendorf, să admită că iubirea, ca unică sursă de merit, are o importanţă aparte. Prioritatea legii este adeseori asociată cu o concepţie voluntaristă a divinităţii, iar cea a iubirii este gândită în opoziţie cu aceasta. Legea primează pentru cei preocupaţi în principal de ordinea socială, în vreme ce prioritatea iubirii este susţinută de cei care se interesează mai degrabă de caracterul individual al moralei. Susţinătorii teoriei dreptului natural nu considerau necesar să spună prea multe despre iubire, o dată ce îi făcuseră loc, din punct de vedere teoretic, printre îndatoririle imperfecte. Teoreticienii iubirii erau nevoiţi să fie ceva mai expliciţi în privinţa legii. În speţă, ei trebuiau să arate în ce fel pot fi înţelese unele concepte aflate în morala comună şi care par corelate cu o abordare centrată pe lege – conceptele de drepturi, îndatoriri şi obligaţii. Cumberland părea la fel de capabil ca şi Pufendorf să ofere definiţii din care să-şi deducă întregul său sistem. Cum se poate obţine un rezultat din această dispută? S-ar putea, desigur, arăta că anumite teorii particulare conţin contradicţii interne, însă pentru a le depăşi ar trebui să avem o modalitate de a evalua premisele iniţiale.

Dezbaterile purtate în rândul filosofilor britanci care s-au ocupat de morală în secolul al XVIII-lea au generat, printre altele, câteva moduri de a discuta şi evalua premisele teoriei etice. În acest capitol voi discuta două stadii ulterioare în lunga controversă privitoare la importanţa relativă a iubirii şi a legii în morală, stadii care au marcat

de asemenea unele noi progrese în ceea ce priveşte crearea unei conştiinţe tot mai clare a aspectelor metodologice din teoria morală. În primele sale lucrări, preotul presbiterian Francis Hutcheson (1694-1746) a oferit o nouă versiune a concepţiei conform căreia iubirea este factorul esenţial în morală. Acuzele sale împotriva lui Mandeville, precum şi împotriva lui Clarke şi a susţinătorilor săi implicau aserţiuni privind natura temeiurilor pe care trebuie să se sprijine orice teorie a moralei. Joseph Butler (1692-1752), preot anglican devenit episcop de Durham în 1750, s-a străduit de asemenea să-şi expună opiniile privind genurile de dovezi care ar putea fi aduse în favoarea sau împotriva unei concepţii generale a moralei. Argumentând că există limite ale iubirii pe care Hutcheson nu a reuşit să le sesizeze, Butler a schiţat, pentru prima dată, câteva chestiuni metodologice, dar şi de conţinut care s-au dovedit a avea o importanţă durabilă în filosofia modernă a moralei.

1. Carmichael - Pufendorf în Scoţia

Voi începe prin a face un pas în trecut pentru a analiza pe scurt gândirea unui profesor admirat de către Hutcheson, Gershom Carmichael (1672-1729)[1]. Ediţia adnotată a compendiului lui Pufendorf *De officio hominis et civis* (1718), pe care Hutcheson a folosit-o atât ca student, cât şi ca profesor, a avut o influenţă notabilă în introducerea teoriei dreptului natural în Scoţia. Însă Carmichael nu a introdus-o fără modificări. Fiind de acord cu Pufendorf că religia revelată şi morala sa nu ar trebui să aibă nici un rol în teoria dreptului natural, Carmichael susţine totuşi că religia naturală trebuie să joace un rol cu mult mai important decât a acceptat Pufendorf. Astfel, Carmichael consideră că, o dată expus modul în care teologia naturală furnizează temeiurile moralei, el va oferi un răspuns adecvat la ceea ce consideră a constitui

1. James Moore şi Michael Silverthorne, pentru al căror studiu asupra lui Carmichael, 1983, le sunt îndatorat, mi-au îngăduit să consult traducerea lor a fragmentelor selectate din scrierile lui Carmichael privind teologia naturală sau etica, ce oferă suficiente lămuriri în privinţa concepţiilor acestuia. Ediţia tipărită de către Charles Reeves a fragmentelor selectate din opera lui Carmichael, îngrijită de către John N. Lenhart, este singura traducere accesibilă publicului pe care o cunosc. Vezi, de asemenea, Thomas Mautner „Carmichael and Barbeyrac : the lost correspondence", în Palladini şi Hartung, 1996.

critica leibniziană cea mai elocventă adusă lui Pufendorf, anume aceea că a separat într-o măsură prea mare morala de religie[2].

Carmichael le reuneşte, legând dorinţa naturală de a atinge propria fericire de capacitatea noastră de a-l mulţumi pe Dumnezeu. El crede că putem învăţa cu uşurinţă – aceasta fiind una din lecţiile teologiei naturale – faptul că Dumnezeu nu ne-a conceput doar pentru noi înşine, ci că am fost creaţi şi pentru a revela slava sa. De vreme ce căutăm întotdeauna propria fericire, atunci ar trebui să interiorizăm faptul că Dumnezeu voieşte să ne comportăm într-un asemenea mod încât să-i arătăm iubire şi veneraţie. Dumnezeu porunceşte anumite fapte ca „simbol al iubirii şi al devotamentului pentru el" şi ne interzice altele, care dovedesc „neglijenţă, dispreţ sau ură". Dacă ne supunem acestor porunci în mod voluntar şi conştient „pentru că ele se impun ca atare", suntem consideraţi buni din punct de vedere moral şi demni de răsplată (Suppl., I, I-X).

Trebuie să calculăm consecinţele acţiunilor noastre astfel încât să nu facem niciodată mai puţin bine decât am putea. Iar răsplata noastră va depinde nu doar de cunoaşterea a ceea ce voieşte Dumnezeu în cazul de faţă, ci şi de gradul de devoţiune cu care facem asta (Suppl., I, XV-XVIII). Voinţa divină este promulgată nu doar prin revelaţia expresă, ci şi prin intermediul lumii naturale. Cercetarea voinţei sale întreprinsă prin studiul dreptului natural poate fi numită etică sau filosofie morală. Cunoaşterea pe care aceste discipline o realizează nu diferă de prudenţa naturală (Suppl., I, XIX-XXI).

Subiacentă tuturor legilor specifice este cerinţa unei atitudini potrivite de iubire faţă de Dumnezeu, care se obţine prin ascultarea poruncilor sale ca atare. Iar nesupunerea este, în consecinţă, un semn al dispreţului faţă de el. De aici decurge şi îndatorirea noastră directă, aceea de a-l slăvi pe Dumnezeu. Îndatoririle indirecte, care ne spun felul în care trebuie să ne comportăm faţă de celelalte fiinţe – cu excepţia fiinţei supreme – pentru a ne arăta iubirea faţă de Dumnezeu, sunt rezumate în afirmaţia că ar trebui să arătăm bunătate faţă de „întregul sistem al fiinţelor create", în măsura în care această manifestare a bunăvoinţei nu se opune iubirii faţă de Dumnezeu şi proslăvirii slavei sale prin faptele noastre (Suppl., II, I-III). Fiinţele raţionale sunt ele însele chipuri ale divinităţii. După câte ştim, doar oamenii sunt

2. Comentariile se găsesc în prefaţa lui Carmichael la ediţia lui Pufendorf, tradusă de Moore şi Silverthorne, 1983. Alte citate din scrierile lui Carmichael se dau după traducerea lui Charles H. Reeves.

astfel. De aici rezultă că, în limitele posibilităţilor noastre, trebuie să „producem fiecare în parte binele comun al întregii umanităţi şi, atât cât ne este permis, binele cuvenit indivizilor". Două sunt preceptele ce constituie această îndatorire. Trebuie să acţionăm pentru binele propriu atâta vreme cât aceasta nu răneşte pe nimeni. Însă, cum urmărirea avantajelor personale ne pune în conflict cu ceilalţi, se naşte o altă datorie, anume aceea că „orice om, în măsura posibilităţilor sale, trebuie să cultive şi să încurajeze sociabilitatea, fie pentru sine, fie pentru ceilalţi". Nu ne este permis să subordonăm această datorie dorinţei de a urmări propriul interes[3]. Toate celelalte legi naturale decurg din aceste trei legi fundamentale, anume aceea de a-l slăvi pe Dumnezeu, aceea de a ne urmări propriul avantaj fără a le face rău celorlalţi şi aceea de a ne cultiva sociabilitatea. Ele nu decurg, după cum a susţinut în mod eronat Pufendorf, doar din cerinţa simplei sociabilităţi.

Acestui amalgam între opiniile lui Cumberland şi cele ale lui Pufendorf, Carmichael îi adaugă câteva paragrafe cu caracter prescriptiv privind importanţa controlării pasiunilor şi a cunoaşterii de sine necesare pentru a atinge acest scop. Accentul pus pe dezvoltarea capacităţii de a suspenda acţiunea până ce pasiunile s-au domolit şi de a reflecta cu grijă ar putea să sugereze o studiere temeinică a scrierilor lui Locke (faţă de ale cărui idei politice se arată a fi îndatorat în mod special) sau a celor ale lui Malebranche. În orice caz, Carmichael dovedeşte o preocupare sporită pentru dimensiunea interioară a vieţii morale, pe care textul adnotat de el nu o dezvoltă (Suppl., III).

Carmichael concepe legile naturale derivate în termenii drepturilor. Însăşi sociabilitatea este descrisă, într-un mod oarecum surprinzător, ca o chestiune de echilibru între propriile drepturi şi cele ale altora, iar autorul continuă punând în discuţie mai multe tipuri de drepturi, precum şi funcţiile acestora în cadrul acordurilor, căsătoriei, proprietăţii şi administrării civile[4]. Cu toate acestea, el nu oferă nici o descriere a drepturilor ca atare sau a raportului lor cu binele comun. Precizările pufendorfiene sunt doar alipite doctrinei de bază conform căreia în morală trebuie să fim plini de iubire faţă de ceilalţi, din dorinţa de a ne dovedi iubirea şi veneraţia faţă de Dumnezeu.

---

3. Suppl., II, V-IX. Carmichael adaugă imediat că sociabilitatea necesită urmărirea sârguincioasă a propriului avantaj, chiar dacă aceasta duce la unele conflicte. Dacă nu vom avea fiecare grijă de noi, nimeni nu va şti ce anume este bine pentru noi. Suppl. II, XVI-XVII.
4. Carmichael, „Appendix containing abridged Ethical Theses", pp. 31 şi urm.

2. Morala bunăvoinţei la Hutcheson

Fiind puternic legat de Robert Molesworth şi cercul republican, Carmichael i-a înlesnit lui Hutcheson întâlnirea cu Molesworth, care i-a devenit protector încă de timpuriu şi l-a încurajat să publice prima sa lucrare de etică[5]. Există câteva opinii politice explicite în lucrările târzii ale lui Hutcheson, iar concepţia sa asupra virtuţii, elaborată în lucrările sale timpurii, asemenea teoriei dezvoltată de Shaftesbury, descrie fiinţele umane ca fiind îndeajuns de potrivite pentru o republică clasică[6]. Deşi Hutcheson a împărtăşit cu Shaftesbury anumite motivaţii politice, el a criticat atitudinea negativă a acestuia faţă de creştinism şi a repudiat elitismul său (*Inquiry*, prefaţă, p. XIX). Şi-a propus să restructureze morala creştină pentru a se potrivi unei lumi înţelese exclusiv în termeni newtonieni şi lipsite de armoniile platoniciene ale lui Shaftesbury. De asemenea, el a mai susţinut că morala necesită doar cele mai naturale sentimente, şi nu o sensibilitate care să fie cultivată pe îndelete. Teologii ortodocşi scoţieni l-au acuzat de erezie, însă Hutcheson a oferit o perspectivă pe care mulţi conaţionali iluminişti au găsit-o convingătoare[7].

---

5. În 1725, Hutcheson a publicat *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, două eseuri separate, unite în acelaşi volum. Cea de-a patra ediţie, din care citez, a apărut în 1738. În 1728, Hutcheson a publicat un alt volum dublu, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions, with Illustrations of the Moral Sense*, care a ajuns la o a treia ediţie în 1742. Citatele din eseul asupra pasiunilor sunt preluate dintr-o reeditare a acestei ediţii, însă pentru *Illustrations* folosesc ediţia Peach. Mult mai completul *System of Moral Philosophy* a fost publicat postum, în 1755. Există o dispută în mediile academice privind relaţia dintre scrierea sa târzie *System* şi o lucrare în limba latină destinată cursurilor lui Hutcheson cu opera sa de început. În cele ce urmează, mă opresc doar asupra operei sale de început, întrucât aceasta îmi pare a fi mai coerentă şi mai originală decât cea târzie, dar şi pentru că aceasta pare a fi cea care l-a influenţat pe Kant (vezi capitolul XXII, 5).
6. Hutcheson îşi exprimă în mod explicit recunoştinţa faţă de Molesworth în prefaţa sa la *Inquiry*, pp. XVII-XVIII. Pentru detalii, vezi Scott, 1900, şi Leidhold, 1985, pp. 35-36. Robbins, 1969, p. 49, se referea la Hutcheson ca la un discipol al susţinătorilor republicii, alături de Walter Moyle. Vezi, de asemenea, Robbins, 1959, în special pp.185-196.
7. În privinţa raportului lui Hutcheson cu religia, vezi W.I.P. Hazlett, „Religious Subversive or Model Christian?", în Smyth (fără an), pp. 17-21.

În datele ei esenţiale, teoria sa este deosebit de simplă. Ca şi Shaftesbury, el susţine că tipul de bine pe care-l lăudăm ca fiind „moral" este posibil doar pentru fiinţele raţionale care au o anume disponibilitate de a simţi aprobare sau dezaprobare faţă de impulsurile şi motivaţiile respective. Spre deosebire de facultatea morală a lui Shaftesbury, simţul moral hutchesonian aprobă un singur motiv fundamental, anume bunăvoinţa, care reprezintă un substitut al termenului creştin *agapē* – sau iubire dezinteresată, care este îndreptată către ceilalţi indiferent de răsplata pe care am putea să o obţinem[8]. Aprobăm cumpătarea, prudenţa, curajul şi dreptatea doar pentru că le considerăm a fi dispoziţii necesare pentru promovarea binelui celorlalţi (*Inquiry II*, II, I). Astfel, virtutea înseamnă bunăvoinţă, în măsura în care simţul moral o aprobă. Agentul virtuos va realiza fapte care tind să aducă fericirea celorlalţi. Atât agenţii raţionali, cât şi acţiunile lor îşi dobândesc semnificaţia morală din motivele agentului, şi nu din faptele sale sau din consecinţele acestora. Fericirea este bună în mod natural, însă valoarea sa morală se datorează calităţii ei de efect al motivelor aprobate moral.

Hutcheson subliniază că aprobarea nu este proporţională cu cantitatea de fericire pe care o produce agentul. Aşa cum ne învăţase Carmichael, gradul virtuţii depinde doar de cel al bunăvoinţei pe care o simt oamenii şi de cel al sincerităţii cu care o exprimă. Cu cât simt mai multă bunăvoinţă şi cu cât acţionează mai mult pe acest temei, cu atât sunt mai virtuoşi. Nu este nevoie să facem judecăţi minuţioase cu privire la echilibrul dintre multele dispoziţii existente. În plus, nu contează nici măcar cât de bine sunt calculate consecinţele sau cât de mari sunt capacităţile umane sau resursele materiale de producere a binelui. Ceea ce contează este gradul şi trăinicia iubirii aproapelui[9]. Din toate acestea, consideră Hutcheson, putem deduce „cea mai îmbucurătoare [concluzie] imaginabilă", şi anume aceea că „nici o circumstanţă externă norocoasă

8. Leidhold a întreprins mai mult decât comentatorii anteriori în evidenţierea (corectă, după părerea mea) aspectului creştin al ideii de bunăvoinţă propuse de Hutcheson.

9. Respingând atât teoria lui Carmichael, cât şi pe cea a teoreticienilor francezi ai iubirii pure, Hutcheson susţine că acţiunile bune din punct de vedere moral nu trebuie îndeplinite gândindu-ne că Dumnezeu ne supraveghează. Putem fi preocupaţi în mod direct de binele celor pe care îi avem în vedere în acţiunea noastră fără a ne manifesta iubirea faţă de Dumnezeu. Vezi *Illustrations*, VI, pp. 175, 190 şi urm.

şi nici un dezavantaj involuntar nu pot priva vreun muritor de dobândirea *celei mai eroice virtuţi*" (*Inquiry II*, III, XIV, p. 198).

Aceasta este o concluzie îmbucurătoare întrucât a fi virtuos înseamnă, printre altele (aşa cum consideră şi Shaftesbury), a fi fericit. Toate celelalte surse de plăcere, susţine Hutcheson, devin insignifiante pe lângă plăcerea de a aduce fericire celorlalţi (*Inquiry II*, III, XIV, p. 198). Cetăţenii lui Hutcheson vor găsi astfel fericirea în slujirea republicii. Însă republica nu va fi chiar aceea imaginată de către Harrington sau Machiavelli. Prinţul, omul de stat, generalii nu sunt singurii care pot da dovadă de virtute eroică. Aceasta este în egală măsură accesibilă unui „neguţător onest" (*Inquiry II*, III, XIV, p. 198). Harrington admitea libertatea comerţului, însă se temea că acesta ar putea reprezenta o posibilă sursă de corupţie. În republica clasică a lui Hutcheson, comerţul le aduce avantaje celorlalţi şi astfel devine ceva virtuos. Fără a menţiona nimic până acum despre dreptate, drepturi, obligaţii şi legi, l-am urmat pe Hutcheson, care discută aceste lucruri abia în secţiunea finală a scrierii *Inquiry*. El priveşte aceste concepte înrudite juridic ca fiind toate legate de promovarea „fericirii publice naturale a agenţilor raţionali" (*Inquiry II*, VII, V, p. 275). În lucrările sale timpurii, el nu oferă o analiză a dreptăţii ca atare, însă o consideră doar un mijloc de a produce cea mai mare fericire.

Acest lucru se poate observa aruncând o privire asupra consideraţiilor sale cu privire la ceilalţi termeni care intervin în această zonă a limbajului moral. Putem considera că legile umane sunt drepte doar atunci când se conformează legilor divine, însă ceea ce înţelegem când spunem că legile divine sunt drepte este faptul că ele exprimă un bine absolut, şi anume bunăvoinţa. Credem că legile Domnului sunt „concepute pentru a promova binele public în modul cel mai eficace şi mai imparţial" (*Inquiry II*, VII, V, p. 275). În acest caz, a acorda dreptate legilor umane înseamnă a afirma în mod indirect că ele încurajează binele public. Un fapt asemănător se întâmplă cu noţiunea de „drept":

> Oricând ni se pare că o facultate a făptuirii, a cererii sau a posedării a ceva, fiind permisă în mod universal în anumite circumstanţe, va tinde în genere către binele public, spunem că în asemenea circumstanţe avem dreptul de a face, a poseda sau a cere acel lucru (*Inquiry II*, VII, VI, p. 277).

Hutcheson oferă astfel o analiză explicită a legăturii dintre iubire şi lege, una pe care Carmichael doar a indicat-o. Drepturile, îndatoririle şi dreptatea sunt pentru Hutcheson simple mijloace prin care este

exprimată iubirea. Singura situaţie în care Hutcheson resimte necesitatea utilizării unei concepţii morale mai severe este aceea în care simţul moral este „peste măsură slăbit, iar pasiunile egoiste au devenit puternice". În acest caz, ar putea fi necesare legi întărite de sancţiuni, care să le ofere oamenilor „un simţ stabil al obligaţiei", determinându-i astfel să acţioneze în vederea realizării binelui public (*Inquiry II*, VII, I, p. 269). Poziţia lui Hutcheson este aici asemănătoare celei a lui John Smith, platonicianul de la Cambridge (capitolul X, 2). Obligaţia, în sensul său definitoriu pentru teoria dreptului natural, intervine acolo unde iubirea eşuează[10]. Hutcheson nu pare să creadă că aceasta se va întâmpla prea des - mai ales dacă fiecare poate fi determinat să înţeleagă limpede în ce măsură bunăvoinţa îl face mai fericit decât orice altceva[11].

Ca şi Shaftesbury, Hutcheson respinge problematica adepţilor teoriei dreptului natural. Deşi îi acordă interesului propriu un loc legitim în viaţa agentului virtuos şi nu îl vede ca pe un semn al păcatului nostru, nu consideră că acesta presupune şi bunăvoinţa[12]. Prin urmare, morala nu trebuie să servească în primul rând la controlul disputei şi rivalităţii. Morala este mai degrabă expresia capacităţii de a ne iubi reciproc şi, prin urmare, de a avea grijă şi de nevoile altora. Iar atunci când în viaţa noastră apare rivalitatea, ea trebuie să fie controlată de un aspect al moralei care nu este diferit de exprimarea unei griji directe faţă de

10. Hutcheson afirmă că termenul „obligaţie" are trei sensuri. El le explică prin expunerea a trei moduri în care putem fi „obligaţi" să urmărim realizarea unor acţiuni binevoitoare: 1) printr-o „hotărâre" de a aproba şi de a realiza anumite fapte, indiferent de propriul nostru interes; 2) printr-un motiv egoist de a ne urma propriul interes *luminat*; 3) printr-o lege întemeiată pe sancţiuni, necesară atunci când simţul nostru moral este „slăbit peste măsură" sau când pasiunile noastre egoiste au devenit excesive (*Inquiry II*, VII, I, pp. 267-270). Hutcheson recuperează astfel afirmaţia din Noul Testament (I Timotei, 1, 9) potrivit căreia legea nu este pentru cei drepţi, ci pentru cei nedrepţi. El ar fi aprobat poziţia lui Zwingli, menţionată în capitolul II, n. 20.

11. Filosoful - şi, am putea adăuga noi, clericul - trebuie să înveţe pe oricine acest lucru.

12. Propriul interes înseamnă mai mult de atât. Este un imbold necesar hărniciei, pe care bunăvoinţa izolată nu îl oferă. Iar hărnicia, chiar şi motivată egoist, produce bunuri de care beneficiază ceilalţi. Astfel, „iubirea de sine este cu adevărat necesară pentru binele întregului, ca şi bunăvoinţa" (*Inquiry II*, VII, VIII, pp. 284-285).

nevoile celorlalţi, după cum afirmau adepţii teoriei dreptului natural. Rivalitatea trebuie să fie guvernată de principii derivate din iubirea noastră faţă de ceilalţi.

3. Morala şi sentimentul

Imaginea prezentată mai sus este într-adevăr frumoasă, însă este ea şi plauzibilă? Provocarea contemporană la adresa concepţiei lui Hutcheson şi pe care acesta din urmă a luat-o cel mai în serios venea din partea lui Mandeville. Pentru a recuza opiniile lui Mandeville şi a le susţine pe cele proprii, Hutcheson consideră că trebuie să dovedească trei teze conexe. Mai întâi, el trebuie să arate că există o idee de virtute cu o natură diferită de cea a oricărei idei care are în vedere propriul interes. El trebuie să demonstreze apoi că bunăvoinţa este singura calitate pe care o aprobăm din punct de vedere moral şi, în cele din urmă, trebuie să arate că bunăvoinţa sau grija altruistă pentru ceilalţi este un motiv uman natural şi eficient. Numai atunci va fi înlocuit concepţia mandevilliană potrivit căreia virtutea este fie o ficţiune concepută în scopuri politice de către şi pentru indivizi ale căror motive sunt în întregime egoiste, fie o condiţie atât de greu de atins, încât nu ne putem aştepta ca oamenii să se comporte în acest fel.

Hutcheson se sprijină pe teoria şi strategiile propuse de Locke şi este convins că suntem deja familiarizaţi cu datele necesare pentru ca el să-şi poată dovedi aserţiunile. Fiecare are acele experienţe „originare" pentru ideile noastre de morală şi motivaţie. Trebuie doar să ţinem seama de câteva fapte banale şi cunoscute, legate de ceea ce simţim pentru ceilalţi, de ceea ce aprobăm la ei sau de ideile pe care le reprezintă cuvintele pentru a ne da seama că susţinătorii lui Mandeville se înşală. Hutcheson nu îşi argumentează afinitatea sa faţă de concepţiile lui Locke. Pe aceste temeiuri, el începe pur şi simplu să adune exemple despre experienţele relevante în această privinţă şi să tragă concluziile potrivite.

Gânditorul începe prin a ne aminti că avem sentimente distincte faţă de diferitele chestiuni pe care le considerăm a fi bune sau rele. Nu simţim acelaşi lucru faţă de un câmp fertil sau faţă de o persoană virtuoasă, deşi ambele au efecte benefice. Un accident ne poate dăuna, aşa cum ne poate dăuna şi o faptă răutăcioasă, însă ne raportăm din nou diferit la ele (*Inquiry II*, I, I, pp. 116-117). Sentimentele din cea de a doua categorie sunt cele pe care le putem numi aprobare sau dezaprobare

morală. Putem observa cu uşurinţă că aceste sentimente morale nu pot fi reduse la sentimente derivate din interesul propriu. Dacă o asemenea situaţie ar fi posibilă, am putea fi mituiţi ca să simţim fie una, fie cealaltă, însă dacă am fi mituiţi, reacţia noastră ar fi cel mult una simulată (*Inquiry II*, I, I, pp. 123-124; II, II, p. 135).

Hutcheson susţine că această aprobare morală specifică este experienţa de bază în care îşi au sursa toate ideile morale. De vreme ce trebuie să existe un simţ specific care să explice orice tip caracteristic de idee simplă, el conchide că trebuie să existe şi un simţ moral care să justifice propria experienţă a aprobării. Simţul este doar tendinţa sufletului de a primi în mod involuntar o idee ca urmare a prezenţei unui obiect (*Inquiry II*, I, I, p. 113). Este doar o prejudecată să presupunem că toate ideile noastre simple trebuie să provină din simţurile acceptate în mod tradiţional (*Inquiry*, prefaţă, p. XIII)[13].

Aşa cum oricare dintre noi are experienţe din care se nasc idei morale, tot astfel avem cu toţii experienţe care dovedesc că avem dorinţe şi pasiuni dezinteresate. În *Inquiry* şi, mai pe larg, în *The Nature and Conduct of the Passions*, Hutcheson face apel la „reflecţia asupra propriilor noastre sentimente" pentru a ne reaminti că dorim binele celorlalţi, de pildă binele copiilor noştri, fără a intenţiona să profităm de pe urma lor. De asemenea, Hutcheson susţine că astfel de sentimente binevoitoare sunt naturale, de vreme ce nu ne putem obliga să le simţim după propriul plac (*Inquiry II*, II, II, pp. 139-142). Pasiunile binevoitoare sunt doar o parte din multitudinea de dorinţe şi sentimente cu care ne-a înzestrat natura. Răutatea, furia, avariţia, invidia, gratitudinea, afecţiunea pentru proprii părinţi şi grija faţă de cei nevoiaşi au intensităţi diferite pentru indivizi diferiţi. Acestea ne sunt date în scopuri diferite: unele ne fac de temut pentru agresori, unele harnici, altele generoşi. Hutcheson observă împreună cu Locke şi Shaftesbury, că intensitatea unei dorinţe nu este o simplă funcţie a cantităţii de bine, manifestat fie faţă de sine, fie faţă de ceilalţi, despre care credem că ar rezulta din satisfacerea acesteia. „Astfel, poftele sau răzbunarea pot stăpâni uneori sentimentele domoale îndreptate către binele personal, iar uneori sunt stăpânite de acestea din urmă." (*Passions*, II, II, p. 30) Cu toţii vrem multe lucruri, însă nu acţionăm dintr-o dorinţă de a realiza întregul nostru bine sau binele întregii umanităţi ori -

13. Un secol mai devreme, lordul Herbert protestase împotriva limitării simţurilor la cele cinci tradiţionale cu scopul de a include şi cunoaşterea morală. Vezi capitolul IX, 3.

împotriva celor afirmate de Leibniz – pentru cea mai mare perfecţiune posibilă. Chiar şi atunci când avem asemenea concepţii, consideră Hutcheson, „nu ajutăm un individ doar din iubire pentru specie", aşa cum nu dorim să mâncăm struguri pentru că ne-am spori astfel fericirea totală (*Illustrations*, p. 124). De vreme ce pasiunile sunt simple forţe cauzale care ne îndeamnă în diferite direcţii, nici un calcul anticipat al cantităţii binelui nu va fi suficient pentru a le conduce sau a le controla. Hutcheson consideră că simţul moral ne furnizează tot ceea ce e necesar.

Verdictele acestui simţ reprezintă ele însele sentimente – sentimente plăcute, de dragoste faţă de persoanele care manifestă bunăvoinţă, sau sentimente neplăcute, de ură faţă de cei lipsiţi de bunăvoinţă sau care manifestă dorinţe dăunătoare. Sentimentele sunt însoţite de dorinţa de ne a oferi sau de a refuza să ne acordăm ajutorul, în funcţie de ceea ce aprobăm sau dezaprobăm. O dată ce devenim conştienţi de prezenţa bunăvoinţei, în noi sau în ceilalţi, simţul moral ne furnizează un nou sentiment în privinţa ei[14]. Simţul moral nu ne oferă nici o informaţie nouă, nici despre acţiunile spre care ne conduce bunăvoinţa, nici despre agent. Înainte ca simţul moral să acţioneze, trebuie să ştim ce reprezintă „mişcarea externă" care constituie acţiunea, precum şi efectele sale cele mai probabile. În plus, trebuie să ştim şi care sunt „dispoziţiile agentului" pe care această acţiune le indică drept cauze. Însă aprobarea în sine, afirmă Hutcheson, „nu poate fi considerată o imagine a vreunui lucru exterior, la fel cum nu putem spune aşa ceva despre plăcerea armoniei, a gustului, a mirosului" (*Illustrations*, pp. 163-164)[15].

Este un fapt observabil, susţine Hutcheson, că sentimentul de iubire al aprobării apare în noi întotdeauna şi numai datorită perceperii – poate eronate – a sentimentelor de bunăvoinţă ale altora sau ale noastre. Lucrurile ar fi putut sta altfel. Dumnezeu ne-ar fi putut crea lipsiţi de orice simţ moral sau ne-ar fi putut oferi un simţ moral care să reacţioneze

14. Hutcheson este, desigur, conştient de dificultatea empirică a cunoaşterii motivelor celorlalţi, însă el nu ridică probleme generale privind cunoaşterea gândirii lor.

15. Hutcheson vorbeşte adesea despre o „percepţie" a aprobării sau despre sufletul care primeşte o idee de aprobare. Aceasta este terminologia utilizată de Locke. Orice receptare imediată a unei idei este o percepţie, chiar şi perceperea durerii sau plăcerii fizice. A vorbi despre o idee sau despre o percepţie nu implică faptul că ceea ce se află în suflet este reprezentarea a ceva. Hutcheson cunoştea ideile lui Leibniz, însă nu le-a acceptat.

pozitiv la motivele răuvoitoare şi ostile[16]. Parţial, dovada bunătăţii divine este constituită de faptul că suntem înzestraţi cu un simţ moral care întăreşte motivele binevoitoare ce tind către realizarea binelui tuturor în egală măsură, precum şi cu o plăcere imediată şi naturală de a face bine celorlalţi (*Illustrations*, pp. 136 şi urm.).

Dacă nu am avea nici un fel de simţ moral, am continua să fim determinaţi să acţionăm de către pasiunile noastre cele mai puternice, fie ele binevoitoare sau nu. „*Bunăvoinţa universală* faţă de toţi oamenii o putem compara cu principiul gravitaţiei, care poate fi extins, probabil, la toate corpurile. [...] Iar această atracţie sau forţă prin care se armonizează părţile fiecărui corp pot reprezenta iubirea de sine a fiecărui individ." (*Inquiry II*, V, II, pp. 221-222) Avem suficiente pasiuni generoase încât să putem construi o lume socială, chiar şi în lipsa simţului moral, deşi aceasta nu s-ar realiza la fel de bine ca atunci când este constituită cu ajutorul moralei. Aprobarea morală are efect asupra vieţilor noastre întrucât este ea însăşi plăcută, pentru că ne place să fim obiectul său şi pentru că, atunci când suntem aprobaţi, tindem să obţinem ajutor de la cei care ne aprobă (*Inquiry II*, II, VI). Aprobarea întăreşte astfel sentimentele de bunăvoinţă şi ajută la păstrarea unui echilibru al lumii morale[17].

Hutcheson consideră că argumentul său pentru o idee unică de bunătate morală şi pentru o etică a virtuţii bazată pe iubire relevă falsitatea scepticismului. Experienţa arată că există într-adevăr sentimente binevoitoare, ca şi sentimente egoiste, precum şi aprobare sau dezaprobare dezinteresată, nu doar calcul egoist. Aceste fapte sunt suficiente pentru a dovedi, împotriva opiniei lui Mandeville, că virtutea şi viciul sunt realităţi evidente. Prin ele obţinem întreaga certitudine necesară moralei. Faptele ne permit şi să fim împăcaţi cu ideea purei contingenţe a voinţei divine faţă de noi. Spunem că cineva este bun atunci când îl apreciem pentru bunăvoinţa sa. Dumnezeu a fost în mod evident binevoitor cu noi, determinându-ne să fim binevoitori şi, în plus, să iubim bunăvoinţa. Ar putea fi cu atât mai venerat cu cât pentru el nu există nici o necesitate care să-l fi determinat să ne creeze în acest

16. Dumnezeu ar fi putut, de asemenea, să fi conceput cu totul altfel simţul nostru estetic sau plăcerea pe care o simţim în formele armonioase (*Inquiry I*, VIII, 4-5, pp. 100-102).

17. Vezi metaforele newtoniene următoare din *Inquiry II*, II, III, p. 137; VII, VIII, p. 285.

fel. De aceea, nu trebuie să susţinem că voinţa lui Dumnezeu este sursa moralei. O asemenea afirmaţie ar însemna de fapt transformarea aserţiunii potrivit căreia Dumnezeu este bun şi drept într-o „tautologie fără semnificaţie" (*Inquiry II*, VII, V, p. 275). Recunoştinţa ar trebui să ne facă să vrem să ne supunem acelui Dumnezeu pe care-l simţim ca fiind bun faţă de noi. Hutcheson se mulţumeşte cu garanţia contingentă, întemeiată pe experienţă, pe care o oferă faptul că Dumnezeu a ales să acţioneze din iubire. El nu apelează la nici un principiu raţional pentru a susţine iubirea lui Dumnezeu. După cum a sesizat cu claritate Richard Price, Hutcheson este un sentimentalist absolut în privinţa concepţiei sale morale[18].

4. Raţiune, motiv şi calcul

Hutcheson nu a respins raţionalismul fără argumente. Versiunea oferită de Clarke raţionalismului moral pare a fi principala sa ţintă. Spre deosebire de teoriile lui Malebranche şi Leibniz, Clarke nu-şi întemeiază morala pe o metafizică complexă. Ca şi sentimentalismul lui Hutcheson, teoria acestuia se sprijină pe afirmaţii presupuse a fi deja general cunoscute. În cele două decenii care despart prelegerile lui Clarke asupra lui Boyle de prima lucrare de etică a lui Hutcheson apăruseră versiuni suplimentare ale neoraţionalismului. Cel din urmă şi-a dedicat a doua lucrare de teorie etică în mare parte atacurilor împotriva acestora.

---

18. Vezi Price, *Review*, pp. 13-15, 63, 215 şi urm., n. Norton, 1974, 1977, 1982, 1985b, şi Haakonssen, 1990, susţin că Hutcheson este un realist în morală şi că, aşa cum afirmă Haakonssen, „percepţia morală nu este o experienţă afectivă subiectivă". Pentru Norton, vezi Winkler, 1985, şi răspunsul lui Norton din Norton, 1985b. Haakonssen citează din *Inquiry II*, I, VIII, pp. 129-131, unde, după cum cred eu, afirmaţia sa nu se susţine. El consideră că Hutcheson a intenţionat să arate că „morala este o parte a lumii testabilă empiric [...], iar aceasta a exclus posibilitatea ca morala să aibă un caracter raţional" (Haakonssen, 1990, pp. 72-74). Însă relaţiile pot fi verificate empiric. Hutcheson susţine într-adevăr că morala nu este constituită de o relaţie (inobservabilă ?) cu legea divină. El consideră că originea sa poate fi identificată în relaţia observabilă empiric dintre sentimentul de aprobare şi motivul bunăvoinţei. A sesiza bunăvoinţa, care este reală obiectiv şi care este virtuoasă întrucât simţim nevoia să o aprobăm, nu înseamnă a sesiza o calitate virtuoasă obiectivă care să-i aparţină bunăvoinţei indiferent de reacţia noastră faţă de aceasta.

Este raţiunea fundamentul moralei? Raţiunea este doar „capacitatea de a găsi afirmaţii adevărate" (*Illustrations*, p. 120) şi este evident că există nenumărate adevăruri pentru orice acţiune. Atunci când concepem acţiunile ca rezonabile, depăşim această banalitate. Hutcheson ne cere să remarcăm că, în acest sens, există două modalităţi de a o depăşi. Unele adevăruri ne arată ce anume ne impulsionează să acţionăm, în vreme ce altele ne arată ce anume ne determină să aprobăm realizarea acestei acţiuni. El le numeşte motive impulsive şi justificative şi îi atribuie această distincţie lui Grotius (*Illustrations*, p. 121)[19].

Această distincţie îi este necesară teoriei lui Hutcheson într-o manieră în care ea nu le este necesară multor altor teorii anterioare, precum cea a lui Leibniz, de pildă. Pentru Leibniz, un motiv justificativ este doar un motiv impulsiv pe care l-am supus reflecţiei şi l-am acceptat. În procesul deliberării sunt implicate doar percepţii ale gradelor de perfecţiune, în vreme ce perceperea a ceea ce va conduce la cea mai mare pefecţiune ne oferă atât cel mai puternic, cât şi cel mai rezonabil temei al acţiunii. Pentru Hutcheson, ceea ce determină un agent bun să acţioneze este iubirea altruistă, în vreme ce aprobarea este generată de conştientizarea motivului agentului, motivarea virtuoasă neavând nevoie de aprobarea de sine (*cf. Inquiry II*, I, VIII, pp. 129-131).

O dată stabilită această distincţie, Hutcheson se lansează într-un dublu atac asupra teoriei morale raţionaliste. Ceea ce ne *impulsionează*, susţine Hutcheson, este întotdeauna, în ultimă instanţă, o dorinţă. Nici un adevăr cu privire la fapte nu ne va determina să acţionăm dacă nu ne interesează, într-un fel sau altul, faptelor înseşi – le respingem sau le acceptăm. Iar respingerea sau acceptarea rezultă, după cum consideră

19. Referinţele sale trimit la *DIBP*, II, I, I, 1, unde Grotius afirmă : „Să trecem la cercetarea cauzelor de război. Le am în vedere pe cele justificative, deoarece mai există şi temeiuri de utilitate, care uneori se deosebesc de cele ce conduc la război pe temeiul dreptăţii" (*DIBP*, cartea a doua, I, I, 1, p. 219). Referinţa lui Grotius la ambele feluri de temeiuri, considerate cauze ale războiului, indică faptul că, în realitate, el nu promovează exact distincţia pe care o avea în vedere Hutcheson.
Leibniz citează distincţia lui Grotius în prefaţa din 1693 la „Codex Iuris Gentium", în *Political Writings*, p. 167. Barbeyrac a folosit distincţia în argumentaţia sa filosofică, conferindu-i în 1718, aşa cum am arătat în capitolul XII, 5, un rol în apărarea ideilor lui Pufendorf. Referinţele lui Carmichael la schimbul de opinii între Leibniz şi Barbeyrac ne fac să fim aproape siguri că Hutcheson îl citise.

el, doar din dorinţe sau aversiuni, adică din latura pasională a naturii noastre. Cât priveşte justificarea, nici în acest caz nu sunt suficiente doar adevărurile. Justificarea este inseparabilă de aprobare. Faptul că o acţiune este un mijloc bun pentru un scop nu justifică realizarea ei atât timp cât scopul însuşi nu este justificat sau aprobat. Ce ne determină atunci să aprobăm scopurile şi, în mod special, pe cele supreme? Nu este suficient să spunem că un anume scop este cel avut în vedere de Dumnezeu. Pentru a sesiza rolul justificării, trebuie să ne întrebăm şi de ce aprobăm scopurile divine (*Illustrations*, pp. 128-129). Astfel se întâmplă cu orice alt scop suprem. Nici un adevăr cu privire la un scop nu este acelaşi lucru cu aprobarea acestuia. Întrucât respinge definirea reducţionistă a conceptelor morale, Hutcheson conchide că ceea ce *justifică* nu reprezintă un verdict al raţiunii într-o măsură mai mare decât ceea ce ne impulsionează (*Illustrations*, pp. 130 şi urm.).

Nu este necesar să-l urmăm pe Hutcheson în multiplele sale demonstraţii, pătrunzătoare şi interesante, prin care îşi aplică critica sa radicală la teoriile existente şi o apără împotriva obiecţiilor aduse. Trebuie însă să remarcăm o modalitate importantă prin care el deschide o direcţie de argumentare în morală. Desigur, cunoaşterea faptelor este implicată în descoperirea motivelor care ne determină să acţionăm. Mai mult chiar, putem folosi raţiunea pentru a estima în mod precis ce să facem şi cât de virtuoşi sunt oamenii.

Hutcheson nu consideră că avem raţiuni pentru a aproba bunăvoinţa. Dumnezeu este cel care ne-a creat în aşa fel încât să o aprobăm. Prin urmare, spre deosebire de Clarke, Hutcheson nu consideră bunăvoinţa bună pentru că este cel mai bun mijloc de a ne asigura că oamenii vor face ceea ce trebuie. Cu toate acestea, aprobarea oferă bunăvoinţei o prioritate morală faţă de toate celelalte motive. Atunci când avem la dispoziţie mai mult decât un singur curs binevoitor al acţiunii, putem calcula care ne va aduce mai mult bine. A face mai mult bine presupune o mai mare bunăvoinţă decât a face mai puţin. Raţiunea are un rol moral întrucât bunăvoinţa şi rezultatele sale pot fi calculate.

Dacă două fapte aduc cantităţi egale de bine pentru fiecare individ pe care acestea îl afectează, atunci vom arăta mai multă bunăvoinţă realizând o acţiune care influenţează un număr mai mare de oameni. De aici rezultă că „cea mai bună acţiune este aceea care procură cea mai mare fericire pentru cel mai mare număr" (*Inquiry II*, III, VIII, pp. 180-181). Dacă doi oameni au capacităţi egale de a face bine, cel care va face mai mult bine va dovedi mai multă bunăvoinţă şi va fi mai

virtuos. Atunci când propriul interes concură cu bunăvoinţa în impunerea unei acţiuni, trebuie să abstragem cantitatea de bine datorată primului pentru a determina gradul virtuţii (*Inquiry II*, I, III, pp. 187 şi urm.)[20]. Prin aceste consideraţii, Hutcheson a propus o matematică creştină a iubirii, care va fi preluată mai târziu în alte scopuri.

5. Butler şi complexitatea naturii umane

În istoria filosofiei morale britanice a lui William Whewell, acesta l-a prezentat pe episcopul Butler ca pe acela care a întreprins ceea ce au realizat întotdeauna pionierii într-o ştiinţă, adică îmbunătăţirea cunoaşterii faptelor şi elaborarea simultană a conceptelor prin intermediul cărora ele sunt înţelese. Apropierea de fapte i-a reuşit mai bine, adaugă Whewell, Butler mulţumindu-se cu un grad de ambiguitate conceptuală care a împiedicat construirea în mod adecvat a unei teorii[21]. Este o apreciere inteligentă, deşi Butler nu ar fi fost de acord cu tipul de teorie morală pe care îl avea în vedere Whewell (şi pe care acesta a dezvoltat-o mai târziu). Butler a sesizat diferenţe acolo unde alţii vedeau uniformitate, complexitate acolo unde pentru alţii lucrurile păreau simple. În plus, nu este întâmplător faptul că şi-a redactat consideraţiile etice sub formă de predici[22]. Scopul reflecţiei sale asupra problemelor de filosofie morală era acela de a-i convinge pe cei cărora

20. În prima ediţie a lucrării *Inquiry*, Hutcheson a dedicat câteva pagini formulelor matematice, exprimând teoreme ca acestea: Fie M = cantitatea de bine produsă, A = capacităţile agentului şi B = bunăvoinţa sa, atunci M = B×A. Pentru motive multiple, să considerăm S = interesul propriu; atunci M = (B+S)A sau BA+SA, de unde rezultă că BA = M–SA şi B = (M–SA)/A, unde B ne oferă, desigur, măsura directă a virtuţii. Pentru aceste formule şi altele asemănătoare, vezi fragmentele din prima ediţie prezente în Selby-Bigge, I, pp. 110-113.
21. Whewell, 1852, pp. 108-109, 112-113.
22. *Fifteen Sermons* ale lui Butler au fost mai întâi publicate în 1726. *The Analogy of Religion Natural and Revealed*, un atac virulent şi consistent împotriva deiştilor, a apărut în 1736. La acesta sunt adăugate două disertaţii scurte, dar importante, „On personal Identity" şi „On Virtue". Citez în continuare după numărul predicii şi paragrafului, respectând împărţirea utilizată în ediţia Bernard. Prefaţa la a doua ediţie o citez ca „prefaţă", indicând numărul paragrafului, iar „Dissertation on Virtue", în *Works*, II, coord. Bernard, apare ca *Virtue*.

li se adresează să-şi îmbunătăţească modul de a se comporta. Tot ceea ce nu era esenţial pentru realizarea acestui scop putea fi ignorat. Butler considera că viaţa morală poate fi trăită suficient de bine fără a avea răspunsuri la majoritatea întrebărilor filosofice. La urma urmei, Scriptura nu este „o carte de teorie şi speculaţie, ci o regulă clară de viaţă pentru întreaga umanitate" (XII, 3), iar învăţarea acesteia este cu siguranţă de ajuns. Cu toate acestea, dacă pentru a fi virtuoşi nu este nevoie să ne înţelegem propria natură, este cel puţin necesar să nu o înţelegem complet greşit. În consecinţă, filosofia dăunătoare poate să pună în pericol morala. Când se întâmplă acest lucru, doar filosofia bună poate pune lucrurile în ordine.

Unele dintre predicile sale, *Sermons*, conţin atât de multă filosofie bună, încât celelalte sunt uşor de ignorat. Concentrându-ne atenţia asupra celor mai filosofice părţi ale lucrării, observăm ce este nou în gândirea lui Butler fără a ne mai îndrepta atenţia asupra locurilor în care acesta nu este original[23]. Omitem, de pildă, faptul că predicile folosesc temele tradiţionale cerute de rezumarea legii de către Iisus Hristos. Primele trei predici sunt prolegomene filosofice. Următoarele şapte privesc datoria faţă de sine, fiind urmate de două predici asupra datoriei faţă de aproape şi de trei predici privind datoria faţă de Dumnezeu[24]. Scurta discuţie a lui Butler asupra binelui suprem este de asemenea trecută cu vederea. Nemulţumirea resimţită faţă de bunurile lumeşti, neliniştea şi căutarea distracţiei, toate acestea dovedesc că doar ceva aflat dincolo de această lume ne poate satisface cu adevărat şi că numai vederea lui Dumnezeu poate constitui binele nostru cel mai de preţ (XIV, 9, 14)[25]. Predicile cele mai încărcate de

23. Începând din secolul al XIX-lea încoace, filosofii s-au concentrat îndeosebi pe prefaţă, predicile I-III, cele asupra naturii umane, şi predicile XI-XII, pe tema iubirii de aproape. Împreună cu *Dissertation on Virtue*, acestea sunt cele mai des reeditate scrieri ale lui Butler.

24. Predicile I-III oferă o perspectivă generală asupra naturii umane, în vreme ce predicile IV-X, cu un ton ceva mai prescriptiv, aleg câteva părţi specifice ale acesteia pentru a ilustra „ceea ce ar trebui să reprezinte scopul nostru general în trecerea prin această lume" (VI, 10). În II, 16, Butler foloseşte categoriile tradiţionale ale datoriei atunci când se întreabă cum ar arăta lumea dacă oamenii nu ar avea conştiinţă.

25. Această idee datează cel puţin din epoca Sfântului Toma din Aquino. Avem de-a face aici cu un ecou pascalian? Cert este că Butler îl citise pe Pascal. Vezi Barker, 1975.

filosofie nu conţin discuţiile lui Butler privind conştiinţa supusă greşelii şi nici nu arată insistenţa vehementă a acestuia asupra faptului că, de vreme ce universul este guvernat de divinitate, ar trebui să fim mulţumiţi cu ceea ce ne este dat, în ciuda incapacităţii de a înţelege de ce Dumnezeu acţionează aşa cum o face (XV, 6-8). Ele nu sunt relevante nici pentru respingerea voluntarismului şi a subordonării gândirii faţă de Dumnezeu (XIII, 2, 9) şi nici pentru insistenţa sa, în ciuda celor de mai sus, asupra ideii că „resemnarea în faţa voinţei divine nu înseamnă nimic altceva decât pietate" şi că „întreaga atenţie a vieţii ar trebui să fie îndreptată către ascultarea poruncilor [divine]" (XIV, 3 ; XIII, 10 ; XV, 18). Trebuie să luăm predicile în ansamblu pentru a dezvălui faptul că, dacă Butler a condus filosofia morală într-o nouă direcţie, el a procedat în acest fel doar pentru a putea reformula câteva idei destul de învechite[26].

Spre deosebire de Clarke, Butler începe prin a apela nu la „relaţiile abstracte ale lucrurilor", ci la faptele naturii umane, întrebându-se ce mod de viaţă se potriveşte acestora (prefaţă, 12). Metoda sa se aseamănă într-un aspect important cu cea a lui Pufendorf. El ia în considerare trăsăturile dominante ale „alcătuirii interioare a omului" (III, 2 n.) din perspectiva revelării intenţiilor divine în ce ne priveşte (I, 5 ; II, 1 ; VI, 1 ; XV, 14). Spre deosebire de Pufendorf, Butler crede că cititorii vor fi mai uşor de convins să trăiască moral prin reconsiderarea propriei lor naturi decât prin studierea unui complicat sistem cvasijuridic. El nu neagă însă niciodată că lucrurile întreţin „raporturi abstracte" şi găsim în afirmaţiile sale destule indicii pentru a sugera că el însuşi acceptă o anumită versiune a teoriei dreptului natural. Prima predică susţine că am fost sortiţi să fim sociabili – acesta fiind punctul de plecare al lui Grotius –, iar următoarele două sunt susţinute de textul favorit al teoreticienilor dreptului natural, Romani 2, 14, privind existenţa unei legi date nouă înşine. Butler prezintă morala din punctul de vedere al conştiinţei agentului moral obişnuit, care nu teoretizează, pretinzând că această experienţă întruchipează o îndrumare complet adecvată. Experienţa noastră morală este ceea

26. Printre comentatorii recenţi, Penelhum, 1985, oferă cea mai completă analiză a operei lui Butler. Penelhum insistă de asemenea, pe bună dreptate, asupra faptului că cei interesaţi de etica lui Butler ar trebui să studieze cu atenţie *Analogy*, precum şi predicile sale. Vezi, de asemenea, importantul capitol despre Butler în Darwall, 1995.

ce ne-am aştepta să fie dacă o anumită variantă a teoriei dreptului natural s-ar dovedi adevărată[27].

Principala chestiune ce trebuie stabilită este aceea că experienţa ne arată o ierarhie şi o autoritate interne (prefaţă, 14). Ca şi în politică, şi în cazul sufletului ierarhia impune o diferenţiere. În consecinţă, Butler începe prin a argumenta că există mai multe tipuri de dorinţe şi pasiuni. La cel mai elementar nivel, suntem afectaţi de dorinţe orientate către – să spunem – mânie sau răzbunare ori, de pildă, către realizarea bunăstării copiilor noştri. Asemenea dorinţe nu se datorează unei reflecţii anterioare prin care realizăm că obiectele lor sunt bune. Pur şi simplu ne dăm seama că dorim anumite lucruri, fără a cântări prea mult consecinţele satisfacerii acestor dorinţe. Butler nu vorbeşte de dorinţă în termenii lui Locke, ca despre o tulburare. Însă el urmează modelul lui Locke atunci când respinge teoria stoică raţionalistă a pasiunilor şi afectelor.

Butler consideră că sufletul este de o complexitate mult mai mare decât au susţinut Shaftesbury sau Hutcheson. Pe lângă pasiunile particulare, el afirmă că înăuntrul nostru se găsesc două tendinţe generale, una îndreptată către binele celorlalţi şi alta îndreptată către propriul nostru bine, şi anume bunăvoinţa şi iubirea de sine[28].

---

27. În scrierea sa *Analogy*, care este mai adecvată discuţiilor filosofice abstracte, sunt şi alte indicii ale orientării sale în favoarea dreptului natural. Toate dovezile noastre, consideră Butler, ne arată faptul că Dumnezeu „ni se înfăţişează sub forma unui guvernator drept" cu supuşii săi, pedepsind şi răsplătind (*Analogy*, I, III, 2). Acolo unde se opune fataliştilor apărând libertatea voinţei, responsabilitatea şi justeţea pedepsei, el repetă faptul că, prin discernământul moral, învăţăm faptul că suntem supuşi legilor divine şi că suntem pasibili de pedeapsă sau răsplată, după cum ne supunem sau nu acestora (*Analogy*, I, VI, 10). Butler susţine o concepţie antivoluntaristă asupra poruncilor divine, deşi îşi exprimă nemulţumirea fiindcă a intrat în asemenea chestiuni (*Analogy*, I, VI, 11 n.). Există, spune el, „un lucru de cea mai mare importanţă în care eu cred, adecvarea sau inadecvarea acţiunilor, anterioară oricărei voinţe" (*Analogy*, II, VIII, 11). De asemenea, el subliniază faptul că legea morală „este o chestiune care ţine de porunca revelată în aceeaşi măsură ca şi instituţiile pozitive, dat fiind faptul că Scriptura reuneşte toate virtuţile morale". Însă, în plus, legea morală este înscrisă în inimile noastre (*Analogy*, II, I, 26). Astfel, opinia sa este aceea că morala este o chestiune de drept, nu doar de adecvare, şi de aceea ea presupune un legiuitor.

28. Butler preia aici distincţia operată de către Malebranche între pasiuni individuale şi generale. Vezi *Truth*, V, 7, p. 374.

Pasiunile noastre particulare ne pot determina să acţionăm astfel încât consecinţele lor să reprezinte foloase sau daune, pentru noi sau pentru ceilalţi. Bunăvoinţa ne determină să evităm în mod voluntar să le facem rău celorlalţi şi să-i ajutăm, iar iubirea de sine ne dă un imbold similar în ce ne priveşte pe noi înşine. La fel de frecvent o ignorăm şi pe prima şi pe cea de-a doua, afirmă Butler (I, 14), însă nu putem nega că le simţim pe ambele deopotrivă. În fine, există în sinea noastră un „principiu al reflecţiei", dovedit în aprobarea sau dezaprobarea pasiunilor şi dorinţelor noastre – atât a celor particulare, cât şi a celor generale –, precum şi în acţiunile determinate de ele (I, 8 ; *Virtue* 1). Acest principiu este cel care îşi afirmă propria autoritate asupra tuturor celorlalte impulsuri ale noastre (prefaţă, 24)[29].

Butler afirmă în mod repetat că toate aceste aserţiuni privesc fapte care pot fi observate de oricine[30]. De câteva ori, el revine atât la afirmarea complexităţii naturii umane, cât şi la justificarea sa factuală (vezi, de exemplu, V, 1 n. ; XI ; XIII, 5 ; *Virtue*). Faptele, declară Butler, resping clar reducţiile înşelătoare, operate de Hobbes, pentru care toate dorinţele se reduc la una singură : de a obţine beneficii personale şi putere, precum şi concluzia hobbesiană inerentă, aceea că bunăvoinţa nu există[31]. Insistenţa asupra faptului că nu este necesară nici o teorie pentru a vedea că Hobbes nu are dreptate face parte din concepţia mai generală conform căreia Dumnezeu ne-a furnizat tuturor indicaţii adecvate asupra felului în care ar trebui să trăim. Nu trebuie decât să deschidem ochii şi să vedem acest lucru.

---

29. În *De la recherche de la vérité*, V, 10, p. 397 şi V, 11, pp. 399 şi urm., Malebranche afirmă că orice pasiune îşi caută propria justificare, o idee pe care Hutcheson o repetă în *Inquiry II*, II, IV, p. 140, cu trimitere explicită la Malebranche.

30. O afirmaţie din notele de subsol la predica I, 6, este exemplară în acest sens : „Dacă vreun om se poate îndoi în mod sincer că există ceva precum bunăvoinţa unei persoane faţă de alta, [...] să se observe că, *indiferent de modul în care oamenii sunt constituiţi, ceea ce se află în alcătuirea interioară a individului* este o simplă chestiune de fapt sau de istorie naturală, care nu poate fi dovedită în mod imediat de către raţiune. De aceea, ea trebuie să fie judecată şi determinată în acelaşi fel ca şi celelalte fapte sau probleme ale istoriei naturale".

31. „Respingerea egoismului psihologic" de către Butler a fost analizată de nenumărate ori. Pentru o excelentă discuţie asupra acesteia, vezi Penelhum, 1985, capitolul 2.

6. Conştiinţa

Ce trebuie atunci să avem în vedere pentru a realiza că înăuntrul nostru se dă mai mult decât o luptă pentru putere între pasiuni şi că există, de asemenea, o autoritate (prefaţă, 26)[32]? Butler apelează la capacitatea noastră de a vedea că anumite acţiuni sunt naturale, iar altele sunt contrare naturii. Este natural ca un animal mânat de foame să se arunce într-o capcană cu o momeală ispititoare, însă pentru un om ar fi contrar naturii să se comporte astfel, indiferent cât de foame i-ar fi. În general, este natural ca omul să-şi refuze satisfacerea unui impuls, oricât de puternic ar fi acesta, dacă a ceda în faţa acestuia i-ar pricinui serioase neajunsuri. Considerată în această perspectivă, iubirea de sine este în mod limpede superioară unei pasiuni dăunătoare, chiar dacă ultima este mai puternică. De obicei, considerăm că iubirea de sine deţine un privilegiu de o altă natură: ea posedă autoritate. Nu este necesar nici măcar să aducem în discuţie ideea de conştiinţă, cel mai general dintre principiile reflexive, pentru a înţelege clar ideea de autoritate (II, 9-11). O privire mai atentă va dovedi însă că, în general, conştiinţa posedă exact genul de superioritate asupra tuturor celelalte pasiuni şi principii active pe care iubirea de sine o are asupra pasiunilor noastre conduse de interes. Aşa cum în politică există o distincţie între putere şi autoritate, la fel se întâmplă şi în privinţa sinelui nostru. Autoritatea supremă din noi este conştiinţa. Autoritatea sa este „o parte constitutivă a ideii, adică a facultăţii însăşi. [...] Dacă ar avea tot atâta forţă câtă dreptate are şi dacă ar dovedi o putere egală cu autoritatea pe care şi-o manifestă, aceasta ar conduce în mod sigur lumea" (II, 14)[33].

Vocabularul nostru moral şi trăsăturile obişnuite ale reacţiilor noastre morale, cum ar fi diferenţa pe care o percepem între a răni pe cineva din întâmplare şi a-l răni în mod deliberat, dovedesc existenţa acestei facultăţi supreme (*Virtue*, 1). Iar prezenţa sa în noi explică în

32. Butler urmează aici o direcţie de gândire sugerată, pe de o parte, de discuţia purtată de Henry More asupra superiorităţii „facultăţii boniforme" în *Encheiridion*, p. 20, care este menţionată în capitolul X, 3, şi, pe de altă parte, de afirmaţiile lui Clarke privind temeiurile morale, a căror importanţă în procesul deliberării nu depinde de forţa lor cauzală.

33. Henry More foloseşte un limbaj politic atunci când afirmă despre el că îi combate pe cei care „nu acceptă ceva de genul Superiorităţii în cazul Facultăţilor, însă îşi afirmă Supunerea faţă de acea Pasiune particulară care se întâmplă să le uzurpe pe toate celelalte" (*Encheiridion*, I, IV, p. 20).

ce fel putem deveni, după cum ne învaţă Sfântul Pavel, propriii noştri legiuitori. Preceptul „Trăieşte conform naturii" are sens fiindcă natura noastră este una normativă, condusă de „vocea divină din noi" (VI, 7). Aceasta este o afirmaţie suficient de ortodoxă şi este şi mai accentuată de faptul că Butler numeşte conştiinţă facultatea autorităţii. Explicând conştiinţa, el abandonează însă complet aparatul conceptual tomist cu *synteresis* ca sursă a principiilor şi *syneidesis*, care ne permite să subsumăm legilor cazurile particulare. Această concepţie era una caracteristică marilor moralişti ai secolului al XVIII-lea din cadrul Bisericii Anglicane, precum Sanderson şi Jeremy Taylor, şi răspândită chiar şi printre cazuiştii puritani[34]. Butler renunţă la ea în mod tacit. Conştiinţa nu este un simplu inventar de legi şi nici nu evaluează acţiunile externe, ci „voieşte şi planifică, ceea ce constituie însăşi natura acţiunilor ca atare" (*Virtue*, 2). Deşi prestabilirea consecinţelor unei acţiuni este ea însăşi o parte dintr-un asemenea „plan", nu acelaşi lucru se poate spune şi despre rezultatul real al acestora. Conştiinţa ne informează doar dacă toate părţile alcătuirii noaste interioare conlucrează în „constituţia umană" aşa cum ar fi ele menite să o facă, fără ca vreuna să fie mai puternică sau mai slabă decât celelalte (III, 2 ; XII, 11-12).

Înainte de a ne întoarce să vedem cum expune Butler acţiunea conştiinţei de judecare a proporţiilor juste ale pasiunilor şi afectelor, trebuie să mai comentăm câteva aspecte ale conştiinţei înseşi.

Mai întâi, prin conducerea întregii noastre alcătuiri lăuntrice de către conştiinţă ajungem să obţinem acea unitate care face, ea singură, din fiecare om o persoană unitară din punct de vedere moral, reprezentând mai mult decât un agent fizic unic. Conştiinţa devine un sistem funcţional, care altminteri ar fi doar un mănunchi de impulsuri luptându-se pentru dominaţie în limitele corpului uman. Ea joacă rolul *telos*-ului aristotelic, arătându-ne nu scopul nostru suprem, ci forma pe care trebuie să o dăm caracterului nostru pentru ea însăşi (III, 2 n. ; prefaţă, 14). În această privinţă, Butler este de acord cu Shaftesbury, susţinând că dorinţele noastre, deoarece nu se întemeiază pe bine, pot fi îndreptate spre unitate doar printr-un principiu de rang superior, care, izolat, nu ne-ar îndruma el însuşi să facem sau să obţinem cât mai mult bine posibil[35].

34. Vezi explicaţia oferită de Sanderson conceptelor de *synteresis* şi *syneidesis* în *Conscience*, I, în special secţiunea 11. Vezi, de asemenea, Jeremy Taylor, *Ductor Dubitatium*, care evită termenii tehnici, însă le păstrează conţinutul, în *Works*, XI, I, I, I, 6, p. 372.

35. Vezi Darwall, 1995, capitolul 9.

În al doilea rând, suntem agenţi morali întrucât conştientizarea autorităţii conştiinţei ne permite să ştim că putem fi traşi la răspundere pentru faptele noastre. Conştiinţa anticipează întotdeauna o judecată mai înaltă decât poate oferi ea însăşi asupra noastră, sugerând pedepse şi recompense pe măsura propriilor noastre virtuţi sau vicii (II, 8; *Virtue*, 3). Chiar şi ateii, dacă ar exista vreunul, ar vedea de aici că sunt pasibili de judecata divină în cazul în care există Dumnezeu. Ei pot să-şi dea astfel seama de ceea ce ar trebui să facă, iar ceea ce justifică pedeapsa unui individ este încălcarea unei obligaţii ştiute, şi nu cunoaşterea pedepsei care se cuvine în cazul încălcării sale (prefaţă, 27-9)[36].

În al treilea rând, comportarea este naturală sau potrivită sau corespunzătoare naturii umane în virtutea conformităţii sale cu un principiu provenit de la o autoritate superioară (III, 9; prefaţă, 39). Admiţând faptul că ar trebui să consultăm un dentist pentru a preveni o puternică durere de dinţi, chiar dacă detestăm să mergem la dentist, recunoaştem de fapt autoritatea superioară a propriului interes. În acelaşi fel, recunoaştem autoritatea mult mai importantă a conştiinţei atunci când constatăm că ar trebui să facem un sacrificiu important pentru ţara sau copiii noştri. Însă ce le conferă autoritate acestor principii? Autoritatea nu poate fi întemeiată pe caracterul natural al comportamentului nostru, întrucât ea este sursa caracterului natural. În acest caz, pe ce se întemeiază[37]?

Răspunsul lui Butler nu este unul pe care să-l putem accepta ca satisfăcător din punct de vedere filosofic, însă se armonizează perfect cu poziţia sa generală. Forma conştiinţei dovedeşte că ea „a fost aşezată înăuntrul nostru pentru a ne fi cel mai potrivit conducător" (II, 15). Însuşi faptul că apelul la autoritatea supremă face parte din natura conştiinţei ne îndreptăţeşte să presupunem că Dumnezeu voieşte ca ea să ne conducă. Ce altă întemeiere mai bună a autorităţii sale am putea găsi? Conştiinţa este „locţiitorul lui Dumnezeu", afirmă Whichcote, „Dumnezeul care sălăşluieşte în noi" (Patrides, p. 335). Butler pare de acord cu această afirmaţie. Frecventele sale comparaţii ale constituţiei sinelui cu constituţia politică arată clar faptul că autoritatea conştiinţei este autoritatea unui delegat al lui Dumnezeu. Nu intră în intenţiile lui Butler să explice autoritatea divină a conştiinţei în cadrul unor predici

36. Butler este aici de acord cu Suarez, *De Legibus*, II, IX, 3 (*Selections*, p. 225), care găseşte aceeaşi doctrină la Gerson, şi cu Culverwell, p. 52.
37. Această problemă este discutată pe larg în Sturgeon, 1976. Pentru comentarii, vezi Penelhum, 1985.

asupra moralei. El nu adoptă o poziţie definitivă nici măcar în privinţa problemei ridicate de Hutcheson, şi anume dacă morala derivă din sentiment sau din raţiune. Lui Butler îi este indiferent dacă numim facultatea morală „conştiinţă, raţiune morală, simţ moral sau raţiune divină, dacă o considerăm drept un sentiment al intelectului ori o percepţie a inimii sau - ceea ce pare a fi adevărat - drept amândouă luate împreună" (*Virtue* 1 ; *cf.* II, 1, 8)[38]. Butler nu pretinde niciunde că prin conştientizarea tuturor acestor date despre sine obţinem o dovadă concludentă a faptului că trebuie să ne supunem conştiinţei. Însă faptele conduc destul de clar spre această concluzie pentru a convinge orice persoană raţională (XV). Putem fi virtuoşi fără alte consideraţii teoretice asupra moralei[39].

În fine, se ridică o întrebare asupra posibilităţii ca deciziile conştiinţei să fie greşite. Abordările obişnuite ale conştiinţei de până la Butler includeau o discuţie asupra conştiinţei supuse greşelii. Preoţii puritani, căutând să apere o nesubordonare conştientă faţă de ordinele clericale sau regale, susţinuseră că, în egală măsură, conştiinţa ne obligă şi atunci când greşeşte, şi atunci când are dreptate[40]. Hobbes era conştient de pericolul politic al acestei doctrine, aşa cum era şi Locke atunci când definea conştiinţa drept nimic altceva decât opinia unui om asupra propriilor acţiuni. Trăind în vremuri cu o guvernare stabilă, netulburată de loialităţi divizate, Butler discută problema ca pe o chestiune de morală personală, şi nu ca pe o chestiune politică. Adesea, el pare a fi de un optimism nejustificat în privinţa erorii morale. „În toate cazurile normale şi obişnuite", afirmă el, „înţelegem intuitiv, încă din prima clipă, care ne este datoria, care rol este cel onest" (VII, 14). În consecinţă, formularea unor reguli precise nu are prea mult sens. „Dacă fiecare om cinstit, sincer, înainte de a se angaja într-o acţiune, s-ar întreba : «Ceea ce voi face este bine sau rău?», [...] nu am nici cea mai mică îndoială că această întrebare va da câştig de cauză adevărului şi virtuţii în cazul oricărui om cinstit şi în aproape orice împrejurare." (III, 4)

Prin urmare, este oare Butler orb la teribilele erori pe care oamenii le comit adesea în judecăţile lor şi potrivit cărora acţionează? Cu

38. Sunt însă alte pasaje în care el pare a fi ceva mai explicit. Astfel, în predica XII, 9, el atribuie „raţionalităţii [...] atât capacitatea de a discerne ceea ce este corect, cât şi dispoziţia de a acţiona în conformitate".
39. Asupra fundamentelor autorităţii conştiinţei voi reveni la sfârşitul capitolului.
40. Pentru o opinie larg împărtăşită în acest sens, vezi pasajul din Ames, *Conscience*, I, IV, 6, citat în capitolul V, 3.

siguranţă că nu. El îi acuză însă pe aceştia în primul rând pe baza defectelor personale care ne denaturează judecata asupra faptelor, şi nu datorită conştiinţei supuse greşelii (prefaţă, p. 31). Butler îl prezintă pe Valaam, care este sfâşiat între datoria religioasă şi propriul interes şi care se autoamăgeşte, crezând că ar putea să facă în aşa fel încât una să slujească celeilalte, ca pe unul dintre cei mulţi care încearcă să se autoconvingă că lucrurile nu stau aşa cum sunt ele în realitate (VII, 12, 15-16). El dedică o întreagă predică orbirii morale a lui David, care a plănuit uciderea lui Urie pentru a-şi ascunde relaţiile sale cu Batşeba, o izbitoare ilustrare a faptului că mulţi oameni par „complet străini de propriul lor caracter"[41]. În cele mai rele cazuri, spune Butler, părtinirea faţă de propria persoană „ne întunecă înţelegerea şi ne influenţează însăşi judecata". Întrucât cea mai mare parte a vieţii nu poate fi condusă după reguli precise, există suficient de multe posibilităţi de apariţie a acestui gen de greşeli. Chiar dacă reamintirea regulii de aur înainte de a acţiona ne poate fi oarecum de ajutor în asemenea cazuri, răul produs prin coruperea sursei înseşi a intuiţiei morale este mai mare decât cel produs de acţiunea vătămătoare pornită dintr-un egoism recunoscut (X, 2, 6, 9, 14-15). Iar Butler nu oferă nici un remediu universal valabil.

7. Iubirea de sine, bunăvoinţa şi morala

Putem observa cel mai bine funcţionarea unei conştiinţe bune cercetând probleme specifice. Unele dintre pasiunile noastre concrete ne conduc la fapte care ne sunt nouă înşine folositoare, iar altele la fapte care sunt în folosul aproapelui nostru. Principiile universale ale iubirii de sine şi ale carităţii ne determină să plănuim satisfacerea acestor dorinţe astfel încât să producem cel mai mare bine fie pentru noi, fie pentru ceilalţi. Conştiinţa ne arată echilibrul interior adecvat şi, în mod indirect, echilibrarea cantităţii de bine pe care trebuie să o producem. Întreaga sa organizare poartă însemnele providenţei. Ce se întâmplă însă cu dispoziţiile care ne determină să facem rău celorlaţi (I, 11)? Butler nu neagă faptul că posedăm asemenea dispoziţii. El adaugă că mai avem şi pasiuni care ne împing să ne facem rău singuri şi dedică câteva predici punerii în discuţie a ambelor tipuri.

41. Pentru o discuţie importantă în privinţa aspectelor complexe implicate în comentariul asupra istoriei regelui David, vezi studiul articolului lui Bayle din al său *Dictionnaire historique et critique*, în Rex, 1965, capitolul 6.

Două idei structurează analiza lui Butler. Nici o pasiune nu caută răul ca atare, fie el pentru sine sau pentru ceilalţi (I, 12), iar „uzul adecvat" al oricărei pasiuni depinde de scopul şi de binele în vederea cărora ne-a fost dăruită aceasta (IV, 7). Să luăm, de pildă, resentimentul – o pasiune aparent perversă, pe care nu ne-ar fi putut-o da un Dumnezeu binevoitor. Cu toate acestea, ea trebuie să fie bună, iar Butler ne arată într-un mod surprinzător în ce fel. Mânia subită ne ajută să rezistăm „violenţei şi opoziţiei" şi poate sluji chiar la împiedicarea acestora. Mânia reţinută, sau mai exact resentimentul, ne înarmează mai degrabă împotriva „nedreptăţii, a cruzimii şi a răului" decât împotriva simplei vătămări (VII, 6-8). Astfel, asemeni tuturor celorlalte pasiuni naturale, resentimentul poate avea un rezultat bun sau poate fi folosit în scopuri rele. Instanţa conştiinţei trebuie să ne arate când anume resentimentul nostru este prea puternic sau prea slab. În felul acesta, ea ne spune când el este suficient pentru ca să devină virtutea îndreptăţitei indignări şi când este prea puternic, devenind un viciu, asemenea vindicativităţii.

Voi trece peste punerea în discuţie de către Butler a celorlalte pasiuni pentru a ajunge la principiile universale ale iubirii de sine şi ale bunăvoinţei. Ca şi în cazul primelor sale două predici asupra acestei probleme, Butler îşi alege drept text pentru comentariu imperativul biblic din Romani, 13, 9, prin care poruncile sunt rezumate în propoziţia: „Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi". Butler se confruntă aici cu două probleme privind limitele iubirii. Nu este iubirea de sine contrară iubirii aproapelui? Şi este adevărat că toate poruncile sunt conţinute de cea a iubirii?

Este abordată mai întâi problema pe care o ridică iubirea de sine. Dacă există o particularitate morală a propriei epoci, atunci, consideră Butler, aceasta este popularitatea de care se bucură credinţa că interesul propriu trebuie să fie urmărit fără limite. Împotriva acestei afirmaţii, Butler se întreabă dacă nu cumva acest mod de comportament nu este, în cele din urmă, ruinător pentru sine (XI, 1). Argumentând că, în fapt, aşa se şi întâmplă, el se sprijină pe distincţia operată anterior între pasiunile particulare şi principiul propriului interes. Ultimul nu este nimic altceva decât tendinţa de a spori propria fericire. Or, această tendinţă nu poate constitui prin sine însăşi fericirea, care constă mai degrabă în „plăcerea produsă de acele obiecte care prin natura lor sunt potrivite celor câteva pofte, pasiuni şi afecţiuni particulare". Obişnuinţa de a ne dedica sporirii impulsului egoist va micşora fericirea, îndepărtându-ne atenţia de la celelalte surse ale acesteia, adică de la

celelalte interese ale noastre. În absenţa unor asemenea preocupări specifice, nu va mai exista nici o reuşită de care să ne bucurăm şi nimic care să ne stimuleze înclinaţia de a ne spori propria fericire (XI, 8-9). Desigur, s-ar putea obiecta că, de vreme ce satisfacerea unei dorinţe aduce cu sine plăcerea, orice acţiune prin care facem ceea ce vrem implică întotdeauna propriul interes. Dar Butler afirmă că nu acesta este „limbajul obişnuit al umanităţii". A discuta în aceşti termeni înseamnă a ne priva de capacitatea de a distinge între pasiunile particulare, care au ca scop presupus obţinerea de beneficii proprii de către agent, şi pasiunile particulare, care au ca ţintă imediată o altă persoană (XI, 7; prefaţă, 35). Aş putea dori să fac un bine unui prieten chiar cu riscul de a mă ruina. A spune că această dorinţă este la fel de egoistă ca, de pildă, dorinţa de a profita de încrederea unui prieten pentru a-mi dubla averea ar fi pur şi simplu o răstălmăcire.

Conflictul dintre iubirea de sine şi bunăvoinţă, conchide Butler, este la fel de inevitabil ca şi cel dintre iubirea de sine şi orice altă dorinţă. Dacă doresc să-i ajut pe ceilalţi, voi fi fericit făcând acest lucru (XI, 11-12). Butler consideră că satisfacerea tendinţelor binevoitoare adecvate este una dintre cele mai importante surse ale fericirii (I, 6; III, 7), chiar dacă el nu îşi structurează argumentaţia la fel ca Hutcheson sau Shaftesbury. Ca şi ei, Butler susţine în mod repetat că virtutea şi propriul interes coincid perfect (I, 4; III, 9). Cu toate acestea, el este cu mult mai preocupat de puterea distrugătoare a pasiunilor decât s-au arătat a fi ceilalţi doi filosofi (III, 8). Pasiunile particulare pot distruge viaţa individului şi, în egală măsură, îi pot răni în mod serios pe ceilalţi. Butler priveşte propriul interes ca pe o virtute menită a contracara efectele negative ale acestor pasiuni, subliniind faptul că interesul personal este o virtute *morală* adecvată, pe care o dezaprobăm moral din imprudenţă (*Virtue*, 6-7). Într-un pasaj şocant din această lucrare, el pare a înclina mai degrabă în favoarea propriului interes. Virtutea reprezintă cu siguranţă căutarea binelui şi a dreptăţii, însă se poate admite că, „atunci când stăm să analizăm lucid şi pe-ndelete, nu ne putem justifica singuri nici această căutare şi nici o alta asemenea, până când nu suntem convinşi că ea are loc pentru propria noastră fericire sau, cel puţin, că nu se opune acesteia din urmă" (XI, 20).

Atribuie aici Butler iubirii de sine o autoritate mai mare decât cea a conştiinţei sau consideră că virtutea se va dovedi justificată chiar şi pentru cel care priveşte această problemă doar din perspectiva propriului interes? În această privinţă, interpreţii se află într-un serios dezacord. În ce mă priveşte, înclin către cea de-a doua interpretare. Butler

se referă la această predică ca la una dintre cele care au înlăturat „prejudecăţile împotriva [...] iubirii aproapelui" (XII, 1). Dacă prejudecata psihologică este înlăturată, arătând cel puţin că bunăvoinţa nu intră în contradicţie cu iubirea de sine, atunci, sugerează acesta, nu avem de ce să ne temem de o judecată influenţată de prejudecăţi. Pare nefiresc ca un autor atât de atent ca Butler să nu fi remarcat o contradicţie atât de clară ca cea pe care o implică cealaltă interpretare.

De vreme ce avem atât tendinţe altruiste, cât şi egoiste, sarcina conştiinţei este aceea de a ne arăta proporţiile adecvate în care trebuie să se manifeste fiecare dintre ele (XII, 9-11). Oamenilor nu li se cere să iubească aşa cum o face Dumnezeu. Trebuie să ne iubim aproapele, nu întreaga creaţie şi nici chiar întreaga umanitate (XII, 3). În plus, aşa cum grija pentru sine nu ar trebui să ne acapareze în totalitate, tot aşa preocuparea pentru binele celorlalţi este, la rândul său, limitată. În manifestarea bunăvoinţei trebuie conştientizat faptul că fiecare este responsabil pentru propriul său bine. Nu se poate aştepta de la noi să facem totul pentru binele celorlalţi (XII, 14-19).

La început, afecţiunea familială şi prietenia, atenţia acordată obligaţiilor specifice pe care le avem de îndeplinit, respectul acordat ierarhiei sociale, cumpătarea şi celelalte virtuţi obişnuite pot părea a limita şi mai mult bunăvoinţa, deşi acestea decurg în fapt chiar din ea (XII, 27-31). Există însă o limitare autentică a bunăvoinţei generale, pe care Butler o schiţează într-o notă de subsol. După spusele sale, aprobăm anumite dispoziţii şi acţiuni care nu influenţează în mod direct fericirea sau nefericirea. Trădarea, necinstea şi josnicia gândurilor ne atrag dezaprobarea sau dispreţul, în vreme ce fidelitatea şi corectitudinea strictă ne atrag aprobarea, „indiferent de modul în care judecăm tendinţele lor". El oferă şi o explicaţie. Nu suntem în măsură să judecăm ceea ce este bine pentru toţi. Dumnezeu este, desigur, în măsură să o facă şi este posibil, chiar dacă scopul său este atingerea binelui universal, ca el să „ne fi stabilit obligaţii specifice pe care să le descoperim şi cărora să le resimţim necesitatea", în ciuda incapacităţii de a vedea că realizarea lor atrage după sine binele celorlalţi. Aprobările şi dezaprobările morale ne oferă un fel de dovadă a faptului că Dumnezeu a acţionat în acest fel (XII, 31 n.).

În cea de-a doua *Disertaţie*, el accentuează şi mai mult faptul că „bunăvoinţa şi lipsa de bunăvoinţă, luate separat, nu constituie în nici un fel ansamblul virtuţii şi al viciului". Butler oferă câteva exemple pentru a arăta că teza potrivit căreia bunăvoinţa este ansamblul virtuţii ne conduce la judecăţi morale pur şi simplu inacceptabile. Această teză

implică, de pildă, faptul că ar fi drept să-i iei proprietatea deţinătorului acesteia şi să i-o oferi altuia, al cărui beneficiu ar fi mai mare decât pierderea suferită de cel dintâi. De aici ar rezulta că ne este indiferent dacă membrii familiei sau străinii trag foloase de pe urma cuiva, câtă vreme acestea au o valoare egală. Însă dezaprobăm anumite fapte fără a cântări nici o clipă foloasele şi daunele pe care acestea le pricinuiesc. În consecinţă, consideră Butler, deşi întregul caracter moral al lui Dumnezeu este bunăvoinţă, „caracterul nostru nu este în întregime astfel". A gândi altfel, adaugă el, este deosebit de periculos,

> pentru că, în mod sigur, unele dintre cele mai şocante cazuri de nedreptate, adulter, crimă, sperjur, chiar şi persecuţie pot de multe ori să pară a fi în măsură a produce o contrapondere a nenorocirii prezente, putând uneori să aibă chiar o înfăţişare contrară.

Concepţia lui Hutcheson – care, deşi nu este menţionat, este în mod evident ţinta sa principală – ar putea să ne determine să considerăm asemenea fapte ca fiind fără greşeală (*Virtute*, 8-10). Nu putem accepta nici o teză generală atât de evident ireconciliabilă cu convingerile conştiinţei noastre. Însăşi metoda propusă de Hutcheson conduce la respingerea sa.

8. Dumnezeu şi morala

Astfel, atât pentru Butler, cât şi pentru susţinătorii teoriei dreptului natural, nici un principiu nu este în măsură să ne descrie morala aşa cum ar trebui să o urmăm în realitate. Dacă încrederea noastră în guvernarea divină a universului ne determină să considerăm că, într-un fel sau altul, orice virtute conduce la un anume bine (XII, 32), conştiinţa limitează totuşi rolul iubirii în vieţile noastre. Trebuie să fim drepţi, cinstiţi şi de bună-credinţă, indiferent de consecinţe. Trebuie să fim în egală măsură prudenţi şi binevoitori. Butler nu explică în detaliu aceste consideraţii nici în *Sermons* şi nici în cea de-a doua *Disertaţie*. Aşa cum a observat Whewell, el nu oferă nici o teorie. Găsim însă indicii privind propria sa poziţie în *Analogy* şi, de vreme ce acestea ne ajută să ajungem la o mai bună înţelegere a poziţiei sale în ansamblu, merită să le urmărim.

În *Analogy*, Butler respinge ideea, luată ca ipoteză în cea de-a douăsprezecea predică şi în *Dissertation*, că ar trebui să-l concepem pe Dumnezeu ca fiind determinat să acţioneze doar de bunăvoinţă. Dacă

ar fi să îmbrăţişăm această perspectivă, afirmă Butler într-o frază ce aminteşte extrem de mult de Leibniz, ar trebui să gândim că, „pentru el, veracitatea şi dreptatea n-ar fi nimic altceva decât bunăvoinţa condusă de înţelepciune". Însă nu avem suficiente dovezi ca să susţinem aşa ceva. Deşi putem, cel mult, să facem presupuneri, s-ar putea ca Dumnezeu să nu fie determinat doar de tendinţa simplă de a ne face fericiţi, ci de complexa tendinţă de a-i face fericiţi pe cei buni şi oneşti. Se poate ca Dumnezeu să fie mulţumit de „pietatea agenţilor morali în şi pentru sine, ca şi de faptul că aceasta conduce în mod esenţial la fericirea creaţiei sale" (*Analogy*, I, II, 3). Pe scurt, este posibil ca Dumnezeu să ne voiască fericirea doar dacă suntem virtuoşi, iar a fi virtuoşi înseamnă a fi drepţi şi de bună-credinţă în aceeaşi măsură în care suntem binevoitori. Ca şi Malebranche sau Clarke, Butler pare astfel să construiască o modalitate de a respinge voluntarismul fără a accepta consecvenţialismul exhaustiv îmbrăţişat de Cumberland şi Leibniz.

Mă voi întoarce acum la problema temeiurilor deciziilor conştiinţei. În acest moment, poate că este mai clar că, indiferent dacă conştiinţa ne călăuzeşte spre sporirea bunăvoinţei noastre sau spre ignorarea acesteia pentru a fi drepţi sau de bună-credinţă, ea exprimă voinţa lui Dumnezeu. Ea ne arată nu doar *care* sunt scopurile sale, ci mai degrabă *de ce* anume le voieşte. Conştiinţa, vocea divină din noi, ne spune care sunt acele adevăruri eterne impuse de Dumnezeu în legătură cu caracterul moral de dorit. Se cuvine ca agenţii umani finiţi să fie fericiţi şi, de asemenea, să fie drepţi şi de bună-credinţă. „Preceptele morale", consideră Butler, „sunt precepte ale căror raţiuni le putem observa [în vreme ce] preceptele pozitive sunt precepte ale căror raţiuni nu le putem observa" (*Analogy*, II, I, 21)[42]. În fine, conştiinţa nu ne permite doar să vedem ceea ce vede Dumnezeu. Dacă înţelegem conştiinţa pe deplin, atunci înţelegem că Dumnezeu ne porunceşte să ne supunem ei. Agenţii care ascultă întru totul de conştiinţă vor şti de ce trebuie să facă ceea ce trebuie să facă. Supunându-se însă, ei nu se vor supune lor înşişi, ci lui Dumnezeu.

42. Asupra acestei idei m-am înşelat în Schneewind, 1991. Pentru corijarea greşelii, ca şi pentru multe alte lucruri privind felul în care l-am înţeles pe Butler, îi sunt îndatorat profesorului Wendell O'Brien; el mi-a atras atenţia asupra pasajului din *Analogy* pe care tocmai l-am citat.

CAPITOLUL XVII

Hume şi virtutea naturalizată

Am argumentat că susţinătorii voluntarişti ai teoriei dreptului natural au continuat să-l considere pe Dumnezeu esenţial moralei, deşi i-au limitat rolul în cadrul acesteia la actul iniţial de voinţă care a creat-o. Machiavelli şi Harrington nu au avut nevoie de Dumnezeu ca să-şi întemeieze principiile, deşi au considerat că o republică stabilă are nevoie de o religie civilă. Montaigne a explorat posibilitatea moralei fără religie, iar urmaşul său, Charron, a făcut unele eforturi pentru a crea o teorie naturalistă sistematică. Deşi Hobbes a conceput un asemenea sistem aproape complet, el i-a păstrat lui Dumnezeu un rol marginal în transformarea imperativelor prudenţei în legi autentice. Şi, oricât de tentant ar fi să-l citim pe Spinoza ca pe un cercetător de tip naturalist al moralei, felul în care a înţeles el universul a fost unul profund religios. Mandeville a oferit o istorie naturală a moralei, dar i-a adăugat o prezentare a unui principiu restrictiv care are de-a face cu divinitatea. Nimeni nu a crezut că el vorbea serios şi, în orice caz, este limpede că a fost mult mai interesat de ultragierea opiniei publice decât de prezentarea unei serioase şi minuţioase descrieri filosofice naturaliste a vieţii umane.

David Hume (1711-1776) a intenţionat să ofere o astfel de descriere. Mai mult, el şi-a susţinut cu claritate convingerea sa, potrivit căreia religia este dăunătoare societăţii şi fericirii umane din punct de vedere moral şi politic. Nu a recomandat întemeierea unei religii civile pentru mase, ci a sperat că lumina tot mai puternică a cunoaşterii va provoca dispariţia credinţei religioase.

Hume a crescut în Scoţia şi a fost educat în credinţa calvinistă, iar în tinereţe a luat în serios prezentarea religiei dintr-un manual popular

din secolul al XVII-lea, *The Whole Duty of Man*[1]. Prefaţa sa îi îndeamnă pe cititori să aibă grijă de suflet. Este nevoie în mod special de grijă, deoarece Adam a încălcat primul legământ cu Dumnezeu – legământul potrivit căruia toate lucrurile ar fi fost ale lui Adam dacă s-ar fi abţinut să mănânce fructul unui singur pom. Drept urmare, toţi descendenţii săi sunt „atât ignoranţi în a discerne ceea ce trebuie să facă, cât şi slabi şi incapabili să o facă" (XIII). Totuşi, mai avem o speranţă, deoarece, în al doilea legământ, Dumnezeu a promis să îl trimită pe fiul său să ne mântuiască. Nu trebuie decât să ne supunem lui Hristos, Regele nostru, şi să nu ne răzvrătim niciodată împotriva legilor sale ; datorită lui, unora dintre noi le poate fi dată capacitatea de a se supune (XVII, XXI)[2]. O serie de omilii de duminică clarifică detaliile împlinirii acestei datorii. Când era tânăr, Hume şi-a verificat morala după această listă. Când a înaintat puţin în vârstă, a preferat să se evalueze prin intermediul învăţăturilor lui Cicero, Seneca şi Plutarh[3]. În gândirea sa matură, el a urmărit să înlocuiască îndatoririle creştine cu o etică naturalizată a virtuţii, modelată după gândirea anticilor, însă cu mai puţină grijă decât aveau ei faţă de zei.

Hume a fost multă vreme considerat drept periculos pentru religie şi morală, un sceptic radical care trebuia să fie mai curând combătut decât studiat. Opera de cercetare din acest secol şi schimbările de perspectivă filosofică l-au transformat dintr-un proscris într-un model de perfecţiune. Literatura scrisă despre el este enormă, iar numărul interpretărilor e aproape la fel de mare. Scopul meu în acest capitol este mai puţin acela de a mări numărul acestora şi mai mult de a lega concepţiile lui Hume de unele dintre discuţiile filosofice cu privire la morală pe care le cunoştea şi de care a ţinut seama. Prezentând poziţia lui Hume, mă inspir în mare măsură din prezentarea acesteia în *Treatise of Human Nature* (1739-1740), care era mult mai elaborată decât în scrierea sa de mai târziu, *Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751).

1. Probabil, dar nu în mod sigur, scris de Richard Allestree.
2. Spre deosebire de predicile pe care Hume le-a ascultat pe când era băiat, *The Whole Duty* nu este explicită în legătură cu doctrinele alegerii, graţiei anticipate şi predestinării. Vezi N.K. Smith, introducere la lucrarea lui Hume, *Dialogues*, p. 4.
3. Mossner, 1954, pp. 34, 64.

1. Filosofia morală ca ştiinţă a sentimentului

Pufendorf deschidea lucrarea sa fundamentală asupra dreptului natural cu un capitol despre statutul moralei în univers. În mod asemănător, Hume începe tratarea moralei, în cartea a III-a a lucrării *Treatise*, cu prolegomenele asupra acestui subiect. Apoi, el se abate de la linia trasată de predecesori, nefăcând uz, de exemplu, de întreita schemă a îndatoririlor faţă de sine, faţă de ceilalţi şi faţă de Dumnezeu. Abandonarea acestor categorii face parte din încercarea lui de a scoate religia în afara moralei. Modul în care argumentează în favoarea concepţiilor sale este influenţat de hotărârea sa de a le prezenta ca pe un rezultat al investigaţiei ştiinţifice. Pentru a putea proceda în acest fel, el adoptă, oarecum deliberat, o poziţie morală antireligioasă în legătură cu rolul dorinţei în morală.

Pagina de titlu din *Treatise* anunţă faptul că această carte este „o încercare de a introduce metoda experimentală de raţionare în ştiinţele morale". Termenul „moral" este întrebuinţat pentru a delimita ştiinţele care studiază fiinţele umane de ştiinţele naturale, care au de-a face cu restul universului. Morala, în sensul mai restrâns, este numai o parte din ceea ce urmează a fi investigat. Hume regretă faptul că în acest domeniu nu pot fi realizate experimente controlate, însă, chiar şi în aceste condiţii, el este sigur că experienţa îi va furniza întreg materialul de care are nevoie[4]. Nu putem explica nici faptele cele mai elementare. Totuşi, o dată ce le descoperim, am putea spera să dezvoltăm o ştiinţă la fel de sigură şi chiar mai folositoare decât orice altă ştiinţă de care dispunem (pp. XVIII-XIX). Care sunt atunci faptele fundamentale pe care ar trebui să le ia în considerare o teorie a moralei? Şi ce fel de teorie ne putem aştepta să apară în urma studierii lor?

Pentru a ajunge la un răspuns, Hume se întreabă mai întâi cum „distingem între viciu şi virtute şi cum ne pronunţăm asupra unei acţiuni condamnabile ori vrednice de laudă" (p. 456). Facem această distincţie printr-un raţionament? Ori o facem în mod nondiscursiv,

4. Există câteva locuri, de exemplu, *Treatise*, II, II, II, în care Hume oferă un număr de „experimente" al căror scop este să îl ajute pe cititor să vadă exactitatea uneia dintre poziţiile autorului. Ele sunt, desigur, doar experimente mentale, însă care exemplifică multe dintre aspectele a ceea ce J.S. Mill va descrie mai târziu drept metode ştiinţifice, cum ar fi variaţia concomitentă.

printr-o anumită impresie – o senzaţie, o trăire ori un sentiment care apar în spirit imediat după perceperea de către acesta a unui fapt ori a unui agent? Răspunsul lui Hume este identic cu cel al lui Hutcheson (capitolul XVI, 4). El respinge raţionalismul cu un argument scurt, însă puternic: „Principiile morale provoacă pasiuni şi produc ori împiedică acţiuni. Raţiunea singură este complet neputincioasă în această privinţă. De aceea, regulile moralei nu sunt concluzii ale raţiunii noastre"[5]. Prima premisă pare evidentă: de ce toată această agitaţie în legătură cu regulile şi preceptele morale, atât timp cât ele nu ne afectează comportamentul (p. 457)? A doua premisă apare în urma analizei sale din cartea a II-a asupra rolurilor dorinţei şi raţiunii în producerea acţiunii, pe care o voi discuta în secţiunea următoare. Hume îşi duce la bun sfârşit ideea, folosindu-se de câteva consideraţii suplimentare hutchesoniene despre raţiune.

Raţiunea, spune Hume, ne vorbeşte numai despre adevăr şi falsitate. Pe de altă parte, pasiunile şi acţiunile sunt „fapte originare, [...] complete în ele însele". Ele nu sunt nici adevărate şi nici false, nu pot fi nici contrazise, nici afirmate. Deşi aceste lucruri nu pot fi în consecinţă considerate nici raţionale, nici iraţionale, ele pot fi lăudabile ori condamnabile. Astfel, ultimii doi termeni nu se referă la ceea ce se referă primii doi termeni (p. 458). Raţiunea ne poate oferi opinii despre mijloace, dar nimeni nu consideră că sunt ele însele opinii morale ori întregul obiect al evaluării morale (pp. 459-460). Dacă morala trebuie să fie demonstrată şi adusă, după cum pretind unii, „la un nivel de certitudine egal cu cel al geometriei şi algebrei" (p. 463), ea trebuie să fie o problemă de raporturi între idei ori adevăruri analitice. Dar nici unul dintre tipurile de raporturi între idei nu se găseşte întotdeauna şi exclusiv în morală. Chiar dacă s-ar găsi astfel de raporturi, ar rămâne încă problema demonstrării faptului că recunoaşterea lor ar avea efectul motivaţional pe care trebuie să îl aibă morala. Raţionaliştii de genul lui Malebranche şi Clarke admit faptul că a cunoaşte un principiu moral este un lucru şi a fi determinat să acţionezi de un principiu moral este cu totul altceva. De aici, Hume trage o concluzie contrară concepţiei lui Clarke, însă oarecum în acord cu cea a lui Malebranche, potrivit căreia dacă motivaţia morală şi

5. Se poate ca Malebranche să fi fost şi el de acord cu ceea ce spune Hume despre fiinţele umane în condiţia lor păcătoasă, decăzută. Doar Adam pare a fi fost capabil să fie determinat la acţiune direct de lumina cunoaşterii ordinii. Vezi capitolul XI, 6.

cunoaşterea morală sunt două lucruri distincte, atunci între ele nu există o legătură necesară. Singurul gen de dovadă care ar fi potrivit pentru a susţine ce îl determină pe fiecare să acţioneze este cel empiric. Astfel, nici un principiu moral nu poate fi demonstrat *a priori*, deoarece, după cum ne aminteşte Hume în cartea I, nu poate exista nici o dovadă *a priori* că un lucru determină alt lucru să acţioneze. Iar principiile morale trebuie să ne determine să acţionăm (pp. 464-466).

Dacă raţionalistul, în disperare de cauză, afirmă că un fapt care a fost descoperit prin intermediul raţiunii este esenţa moralei, Hume cere să i se spună despre ce este vorba. Privind o crimă, de exemplu, el descoperă lucruri legate de mişcări şi pasiuni şi acte de voinţă, însă nu fapte morale, cel puţin nu până când priveşte în interior. Atunci descoperă un fapt: un sentiment de vinovăţie. Tot ceea ce putem spune când vorbim despre virtute şi viciu ţine de sentimentele de aprobare ori dezaprobare (pp. 468-469).

De aceea, morala este „mai curând simţită decât judecată" (p. 470). Astfel, sarcina unei ştiinţe a moralei devine clară. Dacă „*impresiile* distincte prin care sunt cunoscute binele şi răul moral nu sunt nimic altceva decât dureri şi plăceri anumite", întrebarea este: ce anume ne cauzează durerile şi plăcerile care sunt sentimente de aprobare şi dezaprobare morală (p. 471)? Există în mod evident multe feluri de lucruri în legătură cu care simţim aprobare ori dezaprobare. Să presupunem că fiecare gen de lucru pe care îl aprobăm evocă aprobarea datorită constituţiei sale specifice ar însemna că adoptăm o metodă ştiinţifică inadecvată. Aşadar, trebuie să ne întrebăm ce anume au în comun obiectele aprobării şi dezaprobării şi nu împărtăşesc cu obiectele neutre din punct de vedere moral. Când vom descoperi acest lucru, vom fi descoperit fundamentul moralei (p. 473).

Într-un pasaj faimos, Hume remarcă faptul că mulţi filosofi au descris felul în care sunt constituiţi de fapt Dumnezeu şi stările de lucruri care îi privesc pe oameni şi apoi au făcut deducţii cu privire la felul în care *trebuie* să stea lucrurile. El adaugă că nu poate înţelege cum poate fi validă o inferenţă de la *a fi* la *a trebui*. Cei care încearcă să o facă nu explică şi procedura, iar Hume se îndoieşte că pot face acest lucru, adăugând sec că „sistemele vulgare de morală" sunt toate subminate de această problemă (pp. 469-470). Prezentarea reducţionistă a obligaţiei de către Hobbes este supusă criticii, ca şi teoriile lui Pufendorf şi Locke cu afirmaţiile lor despre posibilitatea unei ştiinţe deductive a moralei bazate pe fapte empirice. La fel se întâmplă cu oricare alte concepţii – inclusiv cu cele ale lui Butler – care se bazează

pe deducerea a ceea ce trebuie să facem din trăsăturile specifice şi decelabile ale naturii umane. Dacă argumentul motivaţional elimină raţionalismul moral, argumentul „a fi – a trebui" se opune oricărei încercări empiriste de a furniza justificări raţionale pentru aserţiuni morale apelând la fapte legate de natura umană.

În opera sa, Hume nu utilizează tipul de argument deductiv pe care îl condamnă. El pretinde că descoperă principiile moralei şi ne arată cum sunt ele legate de o anumită situaţie. Principiile sale nu sunt înţelese ca puncte de plecare, de la care am putea să justificăm în mod raţional convingerile noastre morale. Ele au doar scopul de a explica anumite sentimente pe care le experimentăm cu toţii ca fiind provocate de un număr mic de trăsături specifice ale caracterelor şi acţiunilor noastre considerate demne de laudă ori condamnabile. Dacă are dreptate, putem înţelege felul în care unele dintre opiniile noastre într-o anumită situaţie determină aprobarea sau dezaprobarea morală şi ne fac să avem convingeri în legătură cu ceea ce ar trebui să facem. Hume este de părere că nu ar trebui să aşteptăm nici o explicaţie mai profundă de atât a moralei (*Principles of Morals*, p. 219 n.). Nu putem căuta decât o ştiinţă a sentimentelor morale, dacă înţelegem că în morală nu sunt valabile nici justificările pur raţionale, nici cele empirice. Dacă Hume emite judecăţi morale în scrierile sale, el nu crede că ele ar fi privilegiate din punct de vedere epistemologic. Ele sunt explicabile cauzal la fel ca verdictele morale ale fiecăruia.

2. Dorinţă, credinţă şi acţiune

Atunci când Hume insistă, în prima sa premisă, că morala ne îndeamnă la acţiune, el face mai mult decât să pună bazele criticii sale a raţionalismului. El neagă concepţia calvinistă şi luterană asupra relaţiei dintre principiul moral şi motivaţia umană. Legea morală nu poate fi menită să ne arate, după cum au susţinut reformatorii, că nu putem face ceea ce trebuie să facem (vezi capitolul II, 4, 6). Dorinţele care se nasc din natura noastră, aşa cum este ea acum, au fixat limitele a ceea ce poate cere morala. Nici o pretinsă morală care a fost incapabilă să ne determine să acţionăm prin ea însăşi nu poate fi o morală validă pentru oameni. Orice ne-ar cere morala, există ceva care ne determină oricum să acţionăm. Leibniz ar fi fost de acord cu acest lucru. La Leibniz însă, morala este, într-o măsură chiar mai mare decât la Hume, o funcţie a dorinţelor care ne determină să acţionăm. Doar că lumea lui

Leibniz este aleasă de Dumnezeu pentru a avea cele mai bune consecinţe, în vreme ce lumea lui Hume nu este aşa, iar cei doi filosofi înţeleg dorinţa în moduri radical diferite. Această diferenţă stă la baza sentimentalismului lui Hume.

Pentru Leibniz, toate gândurile sunt reprezentări, iar dorinţele sunt printre cele mai neclare şi mai puţin distincte. Ele reprezintă, în mod confuz, cantităţi de perfecţiune, iar reprezentarea perfecţiunii ne determină să tânjim după ea. Teoria lui Leibniz este în mod esenţial cea a stoicilor. Plutarh ne spune că stoicii

> presupun că partea pasională şi iraţională [a sufletului] nu se diferenţează de partea raţională prin nici o deosebire din interiorul naturii sufletului, ci aceeaşi parte a sufletului (pe care ei o numesc gândire şi facultatea de a comanda) devine virtute şi viciu pe măsură ce se schimbă în pasiuni [...] şi nu conţine nimic iraţional în sine[6].

Afirmaţia lui Hume potrivit căreia pasiunile sunt complete în ele însele reprezintă respingerea acestei teorii. Iar dacă pasiunea, care nu este raţională, trebuie să fie cea care ne determină să acţionăm, atunci raţiunea nu poate îndruma ori controla în mod direct ceea ce facem.

Asemenea lui Shaftesbury şi Hutcheson, Hume acceptă concepţia lui Locke asupra pasiunilor şi dorinţelor ca forţe nonreprezentaţionale, ce ne determină să acţionăm într-o direcţie sau alta. Toate pasiunile, spune Hume, implică percepţii a ceea ce el numeşte bine ori rău, plăcere ori durere fără a le diferenţia (*Treatise*, p. 276). Cele mai multe sunt cauzate de opinia că ceva este bun sau rău, provenind din senzaţia de plăcere ori de durere. Altele „se nasc dintr-un impuls sau instinct natural care este absolut inexplicabil", însă care ne face să credem că obiectul său este bun (p. 439). Pe orice cale ajungem să considerăm că ceva este bun, ideea este implicată în toate dorinţele. Totuşi, a spune acest lucru nu înseamnă a spune că pasiunile depind în întregime de gândurile referitoare la bine şi la rău. Acele gânduri nu explică diferenţa dintre dorinţele puternice şi cele slabe ori dintre pasiunile liniştite şi cele violente (pp. 418-419, 437). Iar ele nu influenţează singure voinţa.

De fapt, nu există nici o formulă care să explice voinţa noastră. Voinţa este o simplă impresie, spune Hume, simţită „când dăm naştere în mod conştient oricărei noi mişcări a corpului nostru sau oricărei noi trăiri a spiritului nostru" (p. 399). Metafizicienii spun că voinţa este influenţată de un singur factor. Însă experienţa arată contrariul.

6. Vezi Long/Sedley, I, 61B, 9, p. 378.

„Oamenii acţionează adesea în mod conştient împotriva propriului interes, motiv pentru care concepţia celui mai mare bine posibil nu îi influenţează întotdeauna. Ei îşi stăpânesc adesea o pasiune violentă în urmărirea intenţiilor şi intereselor lor; de aceea, nu îi determină doar tulburarea prezentă" (p. 418)[7]. Astfel, raţiunea nu poate controla nici pasiunile, nici voinţa, chiar dacă le informează asupra cantităţii de bine care ar rezulta din satisfacerea dorinţelor noastre. Ea ne poate spune cel mult când sunt disponibile obiectele dorinţei şi poate găsi mijloacele de a obţine ceea ce vrem (p. 459). „Raţiunea este şi trebuie să fie doar sclava pasiunilor" (p. 415), conchide Hume, reluând concepţia lui Hobbes potrivit căreia raţiunea nu este decât iscoada pasiunilor, şi astfel el are la dispoziţie a doua premisă a raţionamentului, conform căreia morala este dependentă în principal de sentimente.

Voinţa nu joacă un rol esenţial în teoria lui Hume asupra acţiunii[8]. De altfel, se pare că, deşi el trebuie să demonstreze că aprobarea şi

7. Astfel, Hume respinge teoria lui Locke cu privire la tulburarea prezentă, care ar fi cea care motivează, dar acceptă critica sa asupra concepţiei potrivit căreia suntem motivaţi de gândul celui mai mare bine. Celălalt metafizician ar putea fi Mandeville, dar şi Leibniz. În corespondenţa cu Clarke, care cu greu ar fi putut scăpa atenţiei lui Hume, Leibniz reiterează concepţia sa potrivit căreia motivele sunt dispoziţiile spiritului de a acţiona. „Aşadar, a pretinde, cum se face aici, că spiritul preferă uneori motivele slabe celor mai tari, ba chiar preferă motivelor înseşi ceea ce este indiferent înseamnă a separa *spiritul* de *motive*, ca şi cum acestea s-ar găsi în afara lui [...] şi ca şi cum ar exista în *spirit* alte *dispoziţii* la acţiune decât *motivele* înseşi, iar spiritul ar respinge sau ar accepta motivele în virtutea acestor dispoziţii." („Scrisori între Leibniz şi Clarke", în *Opere filosofice*, I, p. 586 – n.t.) Sentimentul moral propus de Hume, asemenea acelora propuse de Shaftesbury şi Hutcheson, este cu siguranţă cu totul altceva decât un motiv care respinge sau acceptă motive.

8. Atunci când Hume îi ridiculizează (în *Treatise*, p. 408) pe cei care încearcă să dovedească că au o voinţă „liberă" acţionând în mod capricios, el atacă concepţia lui Descartes potrivit căreia ne putem controla pe noi înşine formându-ne obiceiul de a ne gândi cu satisfacţie la capacitatea noastră unică de a alege în mod independent de cauza antecedentă. În asemenea cazuri, acţionăm dintr-o nouă dorinţă, nu din nici una. Discutând despre libertatea voinţei în *Enquiry concerning Human Understanding*, VII, I (*Cercetare asupra intelectului omenesc*, trad. rom. de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu şi Constanţa Niţă, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987 – n.t.), Hume dedică câteva paragrafe combaterii ocazionalismului lui

dezaprobarea morală sunt implicate în determinarea comportamentului nostru, nu poate explica cu uşurinţă felul cum funcţionează ele. S-ar zice că dorinţele şi pasiunile sunt cele care ne determină comportamentul. Ce rol joacă sentimentele morale? E simplu: aprobarea confirmă şi dezaprobarea împiedică, oricare ar fi motivele ori trăsăturile de caracter care le determină. Aprobarea nu numai că îi face pe aceia care o oferă doritori să ne ajute, ci ne aduce, de asemenea, respectul ori iubirea lor. La fel ca Nicole, Hume crede că tuturor ne place să fim iubiţi. De aceea, noi încercăm să ne cultivăm calităţile care ne fac iubiţi[9]. Faptul că procedăm în acest fel este o marcă a sociabilităţii noastre. Şi dacă puternica noastră preocupare pentru propria reputaţie (p. 501) este un interes de a obţine stima morală a celorlalţi, ea este de asemenea o dorinţă sociabilă. „Principiile morale impulsionează pasiunile şi produc ori împiedică acţiunile", dar nu prin oferirea unor cunoştinţe în forma indistinctă a plăcerii (după cum susţine Malebranche), ci determinându-ne să acţionăm altfel decât am fi determinaţi să acţionăm dacă nimeni nu ar avea nici un fel de sentimente morale.

Pentru Hume, ca şi pentru Pufendorf, scopul moralei nu este acela de a ne informa în privinţa lumii, ci acela de a ne determina comportamentul. Modalitatea lui Hume de a concepe acest lucru îi oferă posibilitatea de a evita scepticismul moral. În concepţia lui Hume nu este loc de îndoieli sceptice cu privire la principiile morale, deoarece răspunzând moral noi nu facem nici o afirmaţie epistemologică în legătură cu care am putea greşi. Fără a combate concepţia pyrrhoniană potrivit căreia tot ceea ce deţinem sunt aparenţe, Hume susţine de fapt că aparenţele ne vor oferi tot ceea ce ne este necesar nu numai pentru orientarea noastră personală, aşa cum gândea Montaigne, ci şi pentru viaţa noastră socială. Hutcheson şi Hume nu sunt de aceeaşi părere cu Shaftesbury în privinţa acestei probleme. Atunci când reflectăm asupra reacţiilor noastre la aparenţele binelui şi ale răului – dorinţele şi motivele noastre –, apare un alt sentiment care le susţine pe unele şi

---

Malebranche, pretinzând că afirmaţiile sale în legătură cu puterea voinţei lui Dumnezeu sunt subminate, printre alte lucruri, de faptul că nu avem nici o impresie şi, de aceea, nici o idee despre felul în care un spirit determină mişcarea unui corp (pp. 69-73).

9. Hume nu crede că ne-am putea schimba caracterul într-un mod considerabil, astfel încât s-ar putea ca dorinţa noastră de aprobare morală să ne determine să ne controlăm doar propriul nostru comportament (*Treatise*, pp. 608-609).

le respinge pe altele. După cum am arătat în capitolul XIV, 6, Shaftesbury lasă aici o portiţă deschisă scepticismului. Hutcheson şi Hume o închid. Metoda eticii, pe care ei cred că o posedăm cu toţii, implică doar un sentiment spontan legat de motive, şi nu o sensibilitate pregătită metodic. Montaigne ar fi putut protesta că sentimentele noastre sunt mult mai variate decât au admis Hutcheson şi Hume, însă aceasta este o problemă de investigaţie factuală – sau ştiinţifică, cum ar spune Hume.

Se spune uneori că Hume îşi dezvoltă teoria sa morală din punctul de vedere al unui spectator, şi nu al unui agent. El consideră drept esenţiale nu întrebările de genul: „Ce trebuie să fac acum?", ci întrebări ca: „A fost o persoană bună dacă a acţionat în acest mod?". Ce-i drept, Hume nu oferă o prezentare a procesului deliberării (cum face Hobbes) şi nici nu furnizează reguli de luare a deciziilor morale. Însă, dacă intenţia acestei observaţii este una critică, ea pune problema împotriva concepţiei lui Hume. Se presupune că forţa activă umană are un fel de poziţie privilegiată în univers – ori cel puţin în universul moral –, lucru cu care Hume nu ar fi fost de acord.

El ia în considerare această chestiune atunci când discută despre punerea în legătură a cauzalităţii cu spiritul uman. Dacă principiul cauzalităţii are în vedere faptul că percepem o legătură între ideile de cauză şi de efect, atunci nici măcar Dumnezeu nu este o cauză. Dacă insistăm asupra faptului că ştim, chiar fără să avem vreo idee despre putere, că Dumnezeu este cauza tuturor lucrurilor, atunci trebuie să admitem că el este, de asemenea, cauza actelor noastre de voinţă, prin urmare şi a fărădelegilor noastre. Filosofii au încercat să evite o asemenea concluzie, eliminând legătura dintre actele noastre de voinţă şi puterea lui Dumnezeu. Însă „dacă nimic nu este activ exceptând ceea ce are o putere evidentă, gândirea nu este în nici un caz mai activă decât materia". Şi dacă spunem că între obiectele care sunt în mod constant alăturate există, din acest motiv, o legătură cauzală, atunci legăturile cauzale dintre materie şi gândire nu vor fi imposibile şi nici neobişnuite (pp. 248-250). Dacă forţa umană activă nu este altceva decât dorinţă sau voinţă urmată de mişcarea corpului, aşa cum crede Hume, atunci este vorba despre o altă specie de alăturare constantă din lumea naturală.

Întrebarea iniţială a lui Hume, ca şi aceea a lui Hutcheson nu sunt legate de spectatori şi agenţi, ci de prezenţa moralei într-un univers newtonian plin de corpuri în mişcare. Date fiind ipotezele naturaliste ale lui Hume cu privire la ceea ce putem observa, întrebarea este: cum

se face că unele corpuri sunt mişcate prin intermediul gândurilor şi al enunţurilor morale? Răspunsul confirmă tăgăduirea lui Hume că ar exista ceva special în legătură cu forţa activă. Toate faptele legate de principiile morale pot fi explicate fără a o invoca. Până acum am văzut cum poate exista morala[10]. Esenţa teoriei lui Hume are legătură cu conţinutul ei – sentimentele specifice care creează lumea morală.

3. Legile aprobării

Căutarea calităţilor care determină aprobarea şi dezaprobarea începe prin specificarea obiectelor acestor sentimente. Nici legile, nici legiuitorii, nici acţiunile, nici efectele acţiunilor nu constituie preocuparea principală a laudei şi a aprobării. Obiectul „conştiinţei sau al unui simţ al principiilor morale" (*Treatise*, p. 458) îl constituie motivele. În discuţia sa timpurie cu privire la pasiuni, Hume argumentase deja că există legături cauzale între motivele unui caracter dat şi acţiunile de un anumit tip (pp. 403-404). Acest fapt explică aparenta noastră aprobare a acţiunilor: vorbim într-adevăr despre acţiuni ca fiind virtuoase ori vicioase, însă doar pentru că acţiunile sunt semnele motivelor (pp. 477-478). Hume oferă câteva dovezi pentru a demonstra că motivele constituie obiectul principal al sentimentelor morale (p. 478), iar singura sa sugestie cu privire la explicaţia acestui fapt este sugestia lui Malebranche potrivit căreia motivele durează îndeajuns, în timp ce acţiunile sunt prea tranzitorii ca să provoace astfel de sentimente (p. 575; *cf.* p. 411).

O trecere în revistă a trăsăturilor de caracter pe care le aprobăm în fapt produce o listă extinsă. Tot ceea ce îi determină pe oameni să fie drepţi, să respecte proprietatea, să-şi onoreze contractele şi promisiunile şi să se supună cârmuirii câştigă aprobarea noastră. La fel se întâmplă şi cu castitatea şi modestia, cel puţin în cazul femeilor. Apreciem mândria stăpânită care se manifestă prin „curaj, spirit întreprinzător, ambiţie, iubire de glorie, mărinimie" (pp. 599-600). Credem

10. Pufendorf susţinea că voinţa lui Dumnezeu – şi a noastră – poate impune entităţi morale într-o lume a forţei şi a mişcării. Hume susţine la rândul său că producerea entităţilor morale nu este determinată de voinţa noastră, ci de gustul nostru moral distinct. El împodobeşte obiectele naturale cu culori „împrumutate de la sentimentul intern" şi drept urmare „apare într-un fel o nouă creaţie" (*Principles of Morals*, p. 294).

că există merit în „generozitate, umanitate, compasiune, recunoştinţă, prietenie, fidelitate, zel, dezinteres, toleranţă" şi alte calităţi binevoitoare, cum ar fi afecţiunea părintească (p. 603). Hume refuză să recunoască orice diferenţă între aprobarea acestor trăsături şi aceea pe care o arătăm faţă de „hărnicie, perseverenţă, răbdare, dinamism, vigilenţă, sârguinţă, constanţă". Marii oameni, spune el, sunt lăudaţi pentru „prudenţa, temperanţa, cumpătarea, asiduitatea, spiritul de iniţiativă, îndemânarea lor" (p. 587). Să adăugăm la acestea faptul că preţuim inteligenţa şi elocvenţa, ca şi buna dispoziţie (pp. 609-611), şi este clar cât de variată este colecţia de aprobări şi de dezaprobări corespunzătoare care necesită o explicaţie.

Explicaţia, aşa cum ne aşteptăm de la o bună prezentare ştiinţifică, derivă efectele doar din câteva cauze. Trăsăturile la care subscriem conduc toate la fapte care contribuie la bunăstarea sau binele omenesc. Unele trăsături, precum bunăvoinţa şi dreptatea, ne determină să facem ceea ce nu ne foloseşte nouă, ci altora. Virtuţi precum hărnicia şi cumpătarea îi fac pe agenţii umani să-şi fie folositori lor înşişi. Inteligenţa şi elocvenţa sunt de îndată plăcute acelora cărora le sunt expuse, iar norocosul posesor al bunei dispoziţii se bucură de aceasta indiferent de efectele ei asupra altora. Avem atunci la dispoziţie un raţionament inductiv pentru a arăta că aprobarea este cauzată de trăsături de caracter care sunt folositoare ori plăcute în mod imediat fie altora, fie agenţilor înşişi (p. 591).

În cursul prezentării dovezilor ce susţin concepţia sa asupra cauzelor fundamentale ale aprobării, Hume prezintă şi mecanismul care explică de ce avem un sentiment plăcut al aprobării atunci când observăm că ceva îi ajută ori îi satisface pe alţi oameni, chiar şi pe cei cu care nu avem nici o legătură personală. Atât teoria sa asupra alcătuirii reale a sentimentului aprobării, cât şi teoria sa despre simpatie sunt implicate în această explicaţie.

Deşi Hume numeşte şi descrie sentimentul moral în diferite feluri, aprobarea şi dezaprobarea sunt pentru el în primul rând simţăminte de iubire şi ură (p. 614). El spune uneori că aprobarea morală este un fel de stimă, însă „iubirea şi stima sunt, la urma urmei, aceleaşi pasiuni şi se nasc din aceleaşi cauze" (p. 608 n. ; *cf.* p. 357). După cum aflăm din cartea a II-a, iubirea este un sentiment simplu şi nu poate fi definită. Cu toate acestea, putem descoperi care sunt obiectele şi cauzele sale. Ea este întotdeauna orientată către o anumită persoană, alta decât cea care iubeşte. Ceea ce este greşit numit iubire de sine nu are nimic în comun cu adevăratul sentiment al iubirii (p. 329). Iubirea

adevărată se naşte atunci când o persoană observă o alta care posedă o anumită însuşire plăcută, precum frumuseţea ori farmecul ori talentul, şi care se potriveşte cu şi provoacă însuşirea plăcută deţinută de însuşi sentimentul iubirii (pp. 130-131).

Astfel, iubirea este sentimentul care se naşte atunci când obţinem plăcere din calităţile plăcute ale altuia. Ca atare, ea nu are vreo finalitate sau vreun scop. Dacă se întâmplă să ne gândim la fericirea persoanei pe care o iubim, atunci ne vom găsi îndemnaţi de bunăvoinţă faţă de acea persoană şi vom dori bunăstarea lui ori a ei. Totuşi, putem iubi pe cineva timp îndelungat fără ca acest gând să ne apară. Astfel, iubirea despre care vorbeşte Hume este în mod esenţial contemplativă, nici acaparatoare, nici erotică, nici de o generozitate dezinteresată, cum este creştineasca *agapē*. Cu toate acestea, Hume crede că ne gândim adesea la fericirea celor pe care îi iubim. Atunci când ne gândim la această fericire, bunăvoinţa apare în mod firesc (pp. 367-368)[11].

Hume adaugă un amendament de o importanţă considerabilă teoriei potrivit căreia judecăţile noastre despre virtute şi viciu sunt în mod esenţial sentimente. Există variaţii în calitatea plăcerilor şi durerilor simţite, observă el, şi numai unele dintre ele sunt „de acel fel *specific* care ne determină să lăudăm ori să condamnăm". Trebuie să ne gândim dezinteresat la motivul sau caracterul cuiva, fără a lua în considerare impactul lui asupra noastră, pentru a avea sentimentul specific care „îl desemnează ca fiind bun sau rău din punct de vedere moral" (p. 472). Concentrându-ne simpatiile asupra acelora care sunt cel mai direct afectaţi de persoana pe care o judecăm, câştigăm un punct fix care îi va permite fiecăruia să simtă în acelaşi fel (pp. 581-582). Dezinteresul nu e o trăsătură definitorie a sentimentului moral, ci o condiţie necesară cauzal în vederea manifestării sale. Dacă îi oferă moralei o răceală despre care credem în mod normal că i-ar aparţine mai curând raţiunii decât sentimentului, nu ar trebui să ne înşelăm. Sentimentele morale se numără printre „dorinţele potolite" care sunt diferenţiate mai clar prin efectele lor decât prin calitatea lor perceptibilă (pp. 583, 417).

---

11. „Nu văd nici o contradicţie", remarcă Hume, „atunci când presupunem că o dorinţă de a produce suferinţă este alăturată iubirii, iar o dorinţă de a produce fericire este alăturată urii" (*Treatise*, p. 368). Aprobarea lui Hume se aseamănă cu ceea ce Descartes numeşte solicitudine, care desemnează „o asemenea voinţă, în măsura în care ne-o trezeşte o faptă bună a aceluia pentru care o simţim, [...] un soi de iubire, dar nu de dorinţă, [...] cu toate că dorinţa de a vedea binele celor cărora le acordăm solicitudinea o însoţeşte totdeauna" (R. Descartes, *Pasiunile sufletului*, p. 161).

Atunci când posed ceva care are calităţi extrem de plăcute, acest fapt îmi stimulează mândria; iar eu, posedând astfel de calităţi, sunt acel fel de persoană care stârneşte iubirea celorlalţi. Semnificaţia virtuţii şi viciului este clară: „Aceste două calităţi specifice, ţinând cont de calităţile noastre spirituale, trebuie echivalate astfel: *virtutea* cu puterea de a produce iubirea ori mândria, *viciul* cu puterea de a produce umilinţa şi ura" (p. 575). *The Whole Duty of Man* ne învaţă o lecţie diferită despre mândrie: „Păcatul ei este atât de mare încât a izgonit îngerii din cer. [...] Nu a fost doar primul, ci şi cel mai mare dintre păcate" (VI, 4)[12]. Hume face din mândrie însoţitoarea naturală a calităţilor care trezesc aprobarea morală. Pentru Hume, umilinţa, care pentru creştini era virtutea supunerii docile faţă de Dumnezeu, este cauzată de calităţile care duc la dezaprobare, care este ea însăşi o formă de ură.

Prin această înţelegere a aprobării, scena este pregătită pentru acţiunea simpatiei. Simpatia este o capacitate animală care permite simţămintelor celorlalţi să reverbereze înăuntrul nostru. Din pricina ei, putem surprinde ceea ce simt beneficiarii dreptăţii ori generozităţii, indiferent cât de departe sunt de noi. Binefăcătorii le apar beneficiarilor într-o lumină plăcută, iar noi, spectatorii, împărtăşim în mod simpatetic punctul lor de vedere. Îi putem iubi pe binefăcători datorită calităţii lor plăcute de a le aduce beneficii celorlalţi. Pe scurt, simpatia ne pune într-o poziţie favorabilă sentimentului de iubire. Suntem înzestraţi de la natură să simţim modul specific de iubire pe care îl numim aprobare ori stimă. Iar atunci când ne gândim la fericire în circumstanţe care generează simţământul, dorim în mod natural un anumit bine pentru agentul virtuos şi un anumit rău pentru cel vicios sau, cu alte cuvinte, gândurile şi dorinţele de recompensă şi pedeapsă decurg în mod natural din sentimentele morale (p. 591). Simpatia şi sentimentele morale, luate împreună, generează aspectul moral specific al lumii[13].

---

12. Concepţia este cel puţin la fel de veche ca şi aceea a Sfântului Augustin: „De unde provine nedreptatea? Din mândrie. Vindecă mândria şi nu va mai exista nedreptatea. În consecinţă, ca să poată vindeca această cauză a tuturor bolilor, [...] Fiul lui Dumnezeu a coborât şi a fost umilit" (*On St. John Evangelist*, XXV, 16).

13. Uneori Hume vorbeşte ca şi cum doar simpatia ar fi o sursă a aprobării (de exemplu, în *Treatise*, p. 577), dar este doar o hiperbolă. Simpatia ne poate face să ne îngrijim de străini, însă, dacă nu am poseda facultatea morală, nu ne-ar trece prin gând că un asemenea interes este o virtute. Nu am mai avea deloc concepte morale.

4. Virtuţile artificiale şi virtuţile naturale

Insistenţa lui Hume asupra priorităţii motivaţiei este la fel de esenţială pentru modul în care pune în discuţie conţinuturile moralei ca şi pentru sentimentalismul său în privinţa naturii acesteia. El îşi organizează analiza a ceea ce pretinde morala printr-o împărţire a virtuţilor în virtuţi artificiale şi virtuţi naturale. Această împărţire este cel mai bine înţeleasă în lumina distincţiei pe care o face teoria dreptului natural între îndatoririle perfecte şi cele imperfecte.

Hume se recunoaşte îndatorat faţă de Grotius în cea de-a doua *Cercetare* şi nu există nici o îndoială că era familiarizat cu scrierile lui Pufendorf, cât şi cu cele ale altor autori preocupaţi de teoria dreptului natural[14]. Coincidenţa dintre cele două categorii de virtuţi enunţate de Hume şi dihotomia lui Grotius este prea izbitoare şi prea detaliată pentru a fi întâmplătoare. Pentru Hume, virtuţile artificiale includ dreptatea, fidelitatea faţă de promisiuni şi supunerea faţă de stăpânire[15]. Hume însuşi descrie virtuţile naturale ca fiind virtuţi ale binefacerii (*Treatise*, p. 603) şi include printre ele blândeţea, caritatea, clemenţa, moderaţia şi echitatea (p. 578). Virtuţile artificiale enunţate de Hume, la fel ca şi îndatoririle perfecte, acoperă domeniul afirmaţiilor clare şi precise care pot fi întărite prin lege. Acest lucru este evident în cazul dreptăţii şi al obligaţiilor datorate ocârmuirii, aşa cum le vede Hume, şi devine astfel când vine vorba despre promisiune, pe care Hume o înţelege în principal ca referindu-se la „comerţul interesat al omenirii" (p. 522), adică la contracte.

Unul dintre argumentele pe care le întrebuinţează Hume pentru a arăta că dreptatea trebuie să fie artificială apelează în mod explicit la faptul că în domeniul ei sunt necesare distincţii clare şi precise. „Toate

14. Vezi discuţia din Forbes, 1975, în special capitolul 1.

15. De asemenea, el include printre virtuţile artificiale castitatea şi modestia, pe care le tratează ca născându-se din dorinţa bărbatului de a se simţi sigur de paternitatea sa asupra unui copil dacă trebuie să-i lase moştenire proprietatea sa. Pufendorf tratează această problemă ca parte a teoriei dreptului natural care reglementează sexualitatea şi căsătoria. Asemenea lui Hume, el leagă această problemă de dorinţa masculină de a avea un moştenitor legitim, însă nu accentuează legătura cu proprietatea, aşa cum face Hume. Vezi *DIN*, VI, I, 10, pp. 855, 857; VI, I, 18, p. 872; VI, I, 21, pp. 878-879, unde Pufendorf spune că oamenii se căsătoresc în principal pentru a avea copii.

calităţile naturale", spune Hume, „se întrepătrund în mod imperceptibil unele cu altele şi, în multe ocazii, sunt nediferenţiabile" (p. 530). Acest lucru este adevărat şi pentru „toate tipurile de viciu şi virtute" – ori pentru aproape toate tipurile:

> Oricare ar fi situaţia tuturor felurilor de viciu şi virtute, este sigur că drepturile şi obligaţiile şi proprietatea nu admit o astfel de gradaţie imperceptibilă, căci un om fie are o proprietate completă şi perfectă, fie nu o are deloc, şi este fie cu totul obligat să execute orice acţiune, fie nu are nici un fel de obligaţie (p. 529).

Dacă recunoşti că dreptatea are această precizie, susţine Hume, trebuie să fii de acord că ea este artificială, nu naturală.

Hume preia încă un aspect al tradiţiei grotiene. Pentru Pufendorf, îndatoririle perfecte sunt cele indispensabile pentru existenţa societăţii, în vreme ce pentru Hume virtuţile artificiale sunt cele cerute dacă urmează să existe o societate dincolo de nivelul familiei, virtutea dreptăţii, care este legată de proprietate, fiind cea mai importantă dintre toate (pp. 491, 497). Virtuţile naturale enunţate de Hume, asemenea îndatoririlor imperfecte, mai degrabă ameliorează ori înfrumuseţează relaţiile personale aşa cum sunt ele stabilite în societăţile extinse. Cele două feluri de virtuţi, asemenea celor două feluri de îndatoriri, produc rezultate bune. Însă, în loc să facă distincţia între exact şi inexact ori între executoriu şi neexecutoriu, care ar urma să fie esenţa diferenţei dintre virtuţile artificiale şi cele naturale, Hume îşi bazează distincţia pe faptul că binele care se naşte din virtuţile naturale este produs în mod normal în fiecare caz al exercitării lor, în vreme ce binele care se naşte din virtuţile artificiale ar apărea doar ca o consecinţă a existenţei unei practici generale de a le exercita, astfel încât ar putea să nu apară în fiecare situaţie particulară[16].

O serie de lucrări filosofice ulterioare lui Hume au înfăţişat profunzimea şi importanţa distincţiei dintre faptele care aduc beneficii numai

16. Acesta este un motiv serios pentru a le numi „artificiale". Exercitarea lor implică, în fiecare situaţie, gândul că alţii le vor exercita în mod asemănător şi că aceşti alţii vor gândi că eu şi alţii le vom exercita şi aşa mai departe. Acest lucru nu este valabil în cazul virtuţilor naturale, care nu au nevoie să implice în exercitarea lor conştiinţa unei persoane virtuoase de a participa la o practică socială. Hume accentuează faptul că este ceva natural ca oamenii să creeze virtuţile artificiale.

dacă există o practică generală cu care toţi sau aproape toţi să fie de acord şi fapte care aduc beneficii chiar dacă ceilalţi nu fac fapte asemănătoare. Introducerea acestei distincţii de către Hume este una dintre realizările sale cele mai strălucitoare. Dintr-o perspectivă istorică, este probabil cel mai bine să o descriem drept încercarea sa de a arăta cum pot fi explicate drepturile şi îndatoririle imperfecte prin intermediul unei teorii centrate pe virtute. El pare să fi fost convins că tradiţia tributară lui Grotius, distingând între îndatoririle perfecte şi cele imperfecte, a adus în atenţia noastră un model precis pentru aprobările şi dezaprobările morale. De vreme ce aceste sentimente sunt datele puse în discuţie de Hume, el trebuie să explice acest model. O teorie care face din virtute – mai curând decât din lege – conceptul esenţial al eticii este reclamată de datele care arată că trăsăturile de caracter sunt obiectele aprobării. Această teorie, susţine Hume, poate oferi de asemenea o mai bună explicaţie în privinţa distincţiei dintre artificial şi natural şi a ceea ce înseamnă ea pentru morală decât cea oferită de teoria propusă de susţinătorii dreptului natural, care au observat primii faptele respective.

Cheia teoriei sale este o relatare care arată capacitatea naturii umane de a-şi dezvolta propriile directive şi norme. Teoria lui Hume despre sentimentele morale include deja mesajul potrivit căruia morala nu trebuie să ne fie impusă din afară. Ideea sa este că noi înşine am fi putut „*inventa* [...] legile fundamentale ale dreptului natural", o dată ce am fi ajuns să înţelegem că era nevoie de asemenea legi pentru a face posibilă existenţa societăţii (pp. 543, 520)[17]. El îşi prezintă explicaţia ca pe un răspuns la problema ridicată de principiul său potrivit căruia „acţiunile virtuoase îşi derivă meritul numai din motive virtuoase" (p. 478). Aici nu se pune problema virtuţilor naturale. Atunci când aprobăm faptul că părinţii au grijă de copiii lor şi faptul că oamenii înstăriţi au grijă de cei nevoiaşi, aprobăm în mod spontan

17. Hume nu este un adept al lui Mandeville. El crede, după cum voi arăta mai târziu, că legile naturale sunt inventate, după cum spune Mandeville, fără nici un apel la morală şi că primul lor motiv este propriul interes, însă ele pot primi o semnificaţie morală doar pentru că avem în mod natural sentimente morale care dau înţeles vocabularului moral împărtăşit şi pentru că simpatia ne dă posibilitatea de a avea un gen special de motiv altruist. Vezi *Treatise*, pp. 578-579. Cudworth susţine o idee asemănătoare împotriva acelora care argumentează că politicienii au născocit religia pentru a-şi apăra propria putere. Ei nu ar fi putut proceda în acest fel, arată el, dacă nu ar fi existat ceva credibil în religie, încă de la începuturile ei (*System*, pp. 690-691)

afecţiunea părintească sau generozitatea. Probabil că, construindu-şi teoria pe baza operei lui Shaftesbury, Hutcheson şi Butler, Hume nu pare să creadă că ar fi necesar să demonstreze că oamenii au astfel de preocupări pentru ceilalţi. Dar cum funcţionează această teorie în cazul virtuţilor artificiale?

Nimeni nu se îndoieşte că aprobăm actele de dreptate. De aceea, trebuie să existe un anumit motiv care să conducă la ele. Care poate fi acesta? Hume argumentează că nu este vorba despre „un simţ al moralei sau al datoriei". Există un astfel de motiv, însă el este un fel de măsură provizorie ori inferioară. Dacă oamenii au în mod obişnuit un anumit motiv virtuos, iar cineva observă că lui îi lipseşte, s-ar putea „urî pe sine din acest motiv" şi ar putea acţiona astfel încât să dobândească motivaţia respectivă prin practică. Însă dacă nu ar exista încă de la început nici un motiv pentru a realiza astfel de acte, nu ar putea apărea nici aprobarea şi nici simţul datoriei legate de respectivele acte (p. 480).

Hume nu poate găsi nici un motiv natural spontan care să aleagă toate actele de dreptate şi să le elimine pe celelalte. Ceea ce facem în ideea de a ne onora contractele şi de a respecta proprietatea şi alte probleme asemănătoare, cum ar fi respectarea promisiunilor, nu constituie o unitate de genul celei din situaţia în care ne exprimăm iubirea faţă de copiii noştri ori bunătatea faţă de străini. Cu siguranţă că propriul interes nu poate fi un motiv adecvat, ci este mai probabil ca el să cauzeze nedreptate. Toţi oamenii merită să li se facă dreptate, însă nimeni nu are o iubire faţă de umanitate ca atare, iar pentru că adesea trebuie să le facem dreptate unor oameni care ne sunt străini ori chiar duşmani, bunăvoinţa particulară nu poate servi acestui scop. Pe scurt, nu există un motiv natural ca să fim drepţi. De aceea, în afară de cazul în care admitem o sofistică a naturii, trebuie să vedem dacă poate exista un alt gen de motiv (pp. 481-483).

Hume foloseşte o relatare istorică conjecturală pentru a arăta de ce şi cum apare dreptatea. Avem nevoie să cooperăm cu ceilalţi pentru a ne înzestra pe noi înşine cu toate acele lucruri necesare pentru a trăi şi a ne bucura de viaţă. Astfel de lucruri sunt puţine în raport cu dorinţele noastre, însă sunt destul de abundente pentru ca toţi cei implicaţi să beneficieze de schimburile existente. Deşi nimeni nu este în întregime egoist, nimeni nu este nici îndeajuns de generos ca să le ofere celorlalţi tot ceea ce le trebuie sau îşi doresc[18]. Siguranţa social recunoscută

18. Compară acest punct de vedere cu prezentarea pe care o face Pufendorf rolurilor complementare ale îndatoririlor perfecte şi imperfecte, discutate în capitolul VII, 4.

privind dreptul indivizilor de a-şi păstra proprietatea şi capacitatea lor de a-şi tranzacţiona bunurile oricând doresc îşi au, desigur, importanţa lor în circumstanţele date (p. 494). Împreună, ele definesc diferenţa dintre posesia fizică şi proprietate, iar, pentru Hume, proprietatea este esenţa dreptăţii.

Dreptatea apare în momentul în care indivizii devin din ce în ce mai conştienţi de faptul că stabilitatea proprietăţii ar fi benefică pentru fiecare dintre ei în mod individual, fiind posibilă doar dacă toţi s-ar abţine cu fermitate de la a tulbura situaţia bunurilor transferabile de la unul la altul. Indivizii implicaţi trebuie să fie aproximativ egali ca forţă şi, tocmai de aceea, capabili să îşi apere ceea ce posedă. Dacă unii ar fi mult prea puternici, ei ar putea lua fără a fi pedepsiţi tot ceea ce vor (*cf. Principles of Morals*, pp.190-191). Însă printre egali acest lucru nu ar servi scopurile pe care le are fiecare persoană. Pe măsură ce conştientizarea acestui complex de condiţii se răspândeşte şi puterea sa de a controla comportamentul propriilor concetăţeni creşte, ia naştere ceea ce este de fapt o convenţie a respectării proprietăţilor. Începem să aşteptăm anumite acţiuni unul de la altul fără nici o discuţie explicită asupra felului în care ne vom comporta. Numai atunci sunt prezente condiţiile care permit apariţia ideilor de dreptate şi nedreptate şi, o dată cu ele, a ideilor de proprietate, drepturi şi obligaţii (*Treatise*, pp. 489-491, 497-498). De aceea, interesul personal – reorientat datorită înţelegerii faptului că propriul interes al individului nu poate fi promovat decât dacă acesta îşi ţine sub control aviditatea sa pentru proprietăţi, în condiţiile în care ceilalţi procedează la fel – este motivul care ne determină iniţial să acţionăm atunci când acţionăm drept[19].

Astfel, practica pe care o numim acum „dreptate" ia naştere fără legătură cu vreo activitate a sentimentului moral. Numele ei dobândeşte o conotaţie morală pozitivă doar atunci când agenţii reflectează asupra comportamentului lor comun şi atunci când, prin intermediul simpatiei faţă de beneficiile de care se bucură ceilalţi, sunt determinaţi să aprobe înclinaţia fiecărui agent din care derivă aceste consecinţe bune (*Treatise*, pp. 498-500). Aprobarea lor dă naştere unui al doilea motiv al dreptăţii, obligaţia „morală" (p. 498), la care voi reveni în curând.

Ceea ce uimeşte în prezentarea lui Hume este faptul că nu există nici o referinţă la vreun scop sau *telos* al naturii umane şi nici la lege.

19. Knud Haakonssen a pus în discuţie la modul polemic această concepţie şi a oferit o interpretare alternativă, evident ipotetică, asupra a ceea ce avea Hume în minte. Vezi Haakonssen, 1981, capitolul 2, în special pp. 33-35.

Alţii au abandonat ideile aristotelice despre virtute înaintea lui Hume şi, după cum am observat, puteau totuşi să mai păstreze un loc pentru aceasta. Însă ei au definit virtuţile în termenii deprinderii supunerii faţă de lege. Hume nu procedează în acelaşi fel. Virtuţile naturale, aducând beneficii obiectelor lor în fiecare situaţie, nu au nevoie în mod normal de reguli ori legi care să le îndrume. Chiar şi în cazul dreptăţii, iniţial nu este nevoie de nici una. Hume consideră că dreptatea ne cere, în cele din urmă, să respectăm legile ori obiceiurile legate de proprietate şi general acceptate de societatea noastră. Totuşi, indivizii pot să posede bunuri înainte de a exista obiceiuri ori legi. De aceea, putem vedea că legea serveşte doar la codificarea şi clarificarea convenţiei respectării posesiunii şi pentru a o face mult mai uşor de predat tinerilor.

Aşadar, ceea ce face posibilă existenţa dreptăţii nu este capacitatea de formare a unor deprinderi de supunere faţă de reguli, ci capacitatea de a ne extinde simţul eului, astfel încât să devenim interesaţi de interesele celorlalţi cu care formăm o societate cooperantă. Acest lucru înseamnă că ajungem să fim interesaţi de binele altora, ceea ce, deşi în mod mediat şi indirect, este apropiat de genul de interes care se manifestă în cazul virtuţilor naturale. Virtuţile prezentate de Hume pe care le iubim nemediat nu au nimic de-a face cu legea. Nici chiar virtutea care are nevoie de lege nu are nevoie de ea pentru a exista. Legile pozitive specifică şi comunică pur şi simplu convenţiile de care beneficiază fiecare.

Cel mai generos scop al lui Hume în privinţa înlocuirii dreptului natural cu virtutea este acela de a elibera în întregime felul în care înţelegem noi morala de orice nevoie de a apela la un sprijin ori la origini supranaturale. Teoria dreptului natural invocă înţelepciunea divină pentru a explica armonia dintre legile morale şi binele uman, precum şi poruncile şi sancţiunile divine care explică natura obligaţiei. Hume susţine că o înţelegere a modului în care ne-am adaptat traiului unul cu altul în tipul nostru particular de lume ne permite să facem acestea fără o astfel de imagine. Sentimentele morale ne oferă tuturor, fără deosebire, întreaga îndrumare de care avem nevoie şi, de vreme ce noi avem ori elaborăm în mod natural motivele necesare angajării noastre în vederea realizării virtuţii, nu este nevoie de sancţiuni. Noi inventăm noţiunea de lege implicată în dreptate şi ne facem noi înşine legile. Morala nu invocă nimic care transcende lumea naturală în care trăim, iar natura noastră umană comună face posibilă autoguvernarea înăuntrul ei.

5. Obligaţia

S-ar putea ca Hume să fi fost stimulat la elaborarea teoriei dreptăţii de critica lui Butler asupra concepţiei lui Hutcheson, potrivit căreia bunăvoinţa este ansamblul virtuţii[20]. Butler a arătat că nu orice act de dreptate ajută pe cineva (capitolul XVI, 7). Hume răspunde că ansamblul practicii dreptăţii face ca fiecare individ să fie mai avantajat de existenţa ei decât ar fi dacă dreptatea n-ar exista. Dacă aceasta este o mişcare în felul lui Hobbes, ea este realizată într-o manieră opusă acestuia, arătând că dreptatea poate exista şi în lipsa unui suveran. Totuşi, ingeniozitatea teoriei nu ar trebui să ne ascundă adevăratul fond al problemei. Concepţia lui Hume cu privire la motivul care ne determină să acţionăm în mod drept este neclară. Şi nu se ştie dacă el şi-ar putea-o îmbunătăţi[21].

Dificultatea constă în faptul că, deşi stările de bine nu determină voinţa, ele par a fi o condiţie necesară a activării sale, exceptând implicarea pasiunilor directe, care izvorăsc dintr-un instinct inexplicabil (*Treatise*, p. 439). Actele de dreptate nu sunt motivate de asemenea pasiuni. Într-un sistem complet elaborat al dreptăţii trebuie să ne supunem legilor ori obiceiurilor ţării noastre legate de proprietate, chiar dacă am ieşi cumva dezavantajaţi. Mai mult, potrivit concepţiei lui Hume, vom fi conştienţi că uneori nimeni nu beneficiază de pe urma acţiunii noastre juste. Mai pot să apară şi situaţii în care, privind lucrurile în ansamblu, nedreptatea pare mai bună. Să nu aprobăm, de exemplu, un muncitor sărac, însă cinstit, care păstrează banii pe care i-a găsit, dacă înapoindu-i proprietarului lor bogat şi egoist nu va duce la creşterea fericirii acestuia din urmă, care nici măcar nu ştie că i-a pierdut? Nimeni nu suferă, cineva câştigă, iar practica dreptăţii nu are nimic de pierdut. Însă Hume impune înapoierea banilor ca fiind dreaptă (*cf.* pp. 531-533). Ce motiv poate fi implicat aici, dacă toate motivele trebuie să implice perceperea unui bine?

Butler nu ne prezintă niciodată motivele care ne-ar putea determina să ne supunem directivelor privind respectarea dreptăţii şi adevărului

20. Hume l-a admirat mult pe Butler şi a sperat că acesta va fi dispus să-i citească *Treatise* în manuscris, însă s-ar părea că nu a reuşit să-l întâlnească.

21. În cele ce urmează sunt îndatorat unor discuţii intense şi profitabile purtate cu Stephen Darwall cu privire la o versiune timpurie a materialului aflat acum în Darwall, 1995, capitolul 10.

indiferent de consecinţe. Alţi filosofi au avut la rândul lor anumite opinii asupra acestei probleme, iar Hume trebuie să le fi cunoscut. După cum am arătat în capitolul XV, 3, Samuel Clarke susţine că conştiinţa principiilor morale fundamentale îşi generează propriul motiv de supunere, care nu este unul întemeiat pe bine. El se bazează pe opinii legate de libertate şi necesitate, pe care Hume le respinge. Clarke este de părere că Dumnezeu este liber să acţioneze sau nu în acord cu adecvările eterne, iar noi suntem în aceeaşi situaţie. Avem astfel o libertate a indiferenţei, cu care Hume nu este de acord (pp. 407, 411). Clarke consideră în plus că atât Dumnezeu, cât şi noi suntem sub necesitatea morală de a acţiona potrivit cu adecvările eterne. Acest tip de necesitate este compatibil cu libertatea, deşi necesitatea fizică, care este cu totul altceva, nu este compatibilă cu ea. Însă Hume crede că teoria sa asupra cauzalităţii demonstrează „că există doar un singur tip de *necesitate*, aşa cum există doar un singur tip de cauză, şi că distincţia comună dintre necesitatea *morală* şi cea *fizică* nu îşi are fundamentul în natură" (p. 171).

Clarke a încercat să reafirme, din perspectiva dreptului natural, o concepţie a obligaţiei ca necesitate morală, care nu se regăseşte în concepţia lui Hume. Cu toate acestea, dacă Hume nu revizuieşte în mod drastic concepţiile obişnuite asupra dreptăţii, atunci el are nevoie de ceva de genul unei obligaţii directe de a respecta o regulă doar pentru că aceasta este regula potrivită[22]. Episcopul Berkeley a publicat o prezentare a moralei în care afirma că ea implică asemenea obligaţii într-o predică intitulată *Passive Obedience* şi citită de multă lume. În această predică, Berkeley apelează la reguli pentru a arăta cum poate fi aplicat principiul său de bază cu privire la crearea celei mai mari cantităţi de bine. Noi nu trebuie să facem niciodată excepţie de la regulile moralei, susţine Berkeley, deoarece nu ne putem gândi destul de bine la consecinţe pentru a putea înţelege ce trebuie să facem în cazurile individuale. Este necesară supunerea civilă fără rezerve, deoarece mai cu seamă această chestiune „este de un gen prea delicat şi dificil pentru a fi lăsată la cheremul judecăţii şi hotărârii persoanelor particulare"[23]. Hume

22. De asemenea, Hume s-ar putea să încerce să evite distincţia tripartită a simţurilor „obligaţiei", făcută de Hutcheson, şi asocierea lor biblică cu afirmaţia potrivit căreia legea este dată pentru cei nedrepţi, nu pentru cei drepţi. Vezi capitolul XVI, n. 10.

23. „Passive Obedience", 19, în *Works*, VI. Berkeley extrapolează la supunerea politică acea incapacitate de a concepe consecinţele de care se foloseşte Cumberland pentru a susţine actuala distribuţie a proprietăţii.

respinge această concepţie. „Este sigur [...]", spune el, „că în nici una dintre concepţiile noastre asupra moralei nu folosim vreodată o asemenea absurditate precum supunerea pasivă" (p. 552). Acolo unde Berkeley consideră dreptatea direct folositoare, Hume consideră că ea are o natură delicată şi dificilă. Însă cerinţa sa de supunere faţă de regulile dreptăţii nu se sprijină pe incapacitatea noastră de a vedea unde anume se află binele. El nu vrea ca supunerea faţă de lege să fie de felul supunerii impuse de lege, care trimite la politica lui Berkeley. El pretinde supunere deoarece însăşi supunerea generează binele care ne determină în cele din urmă să o aprobăm. Problema apare atunci când ne dăm seama că supunerea nu face nici un bine.

Hume vorbeşte sporadic despre obligaţie. El nu o foloseşte niciodată, aşa cum fac susţinătorii dreptului natural, pentru a implica voinţa altuia, care orientează şi sancţionează acţiunile noastre. O foloseşte mai curând asemenea lui Shaftesbury, pentru a se referi la un motiv hotărâtor[24]. Astfel, el vorbeşte despre interes ca fiind „o obligaţie *naturală* de a acţiona în vederea realizării dreptăţii", iar atunci când întreabă ce este obligaţia *morală*, el întreabă ce rol au sentimentele morale în a ne determina să fim drepţi (p. 498). Punând în discuţie obligaţia de a respecta o promisiune, el remarcă faptul că, „atunci când vreo acţiune sau calitate a sufletului ne satisfac *într-o anumită manieră*, spunem că ele sunt virtuoase, iar atunci când neglijarea sau neefectuarea lor nu ne satisfac *într-o manieră asemănătoare*, spunem că avem o obligaţie morală de a le efectua" (p. 517). Obligaţia morală de a acţiona în mod drept este pur şi simplu dezaprobarea noastră de sine atunci când ne lipseşte motivul având forţa potrivită pentru a acţiona astfel[25]. Simţul datoriei este acela care umple golurile motivelor de primul ordin. Însă, după cum am văzut, trebuie să existe un motiv de prim ordin pentru a acţiona în mod drept pentru a da naştere unui motiv care să umple golul. Explicarea semnificaţiei acestui lucru în cazul dreptăţii este la fel de dificilă pentru Hume pe cât a fost şi pentru Pufendorf.

---

24. Shaftesbury întreabă „ce obligaţii are virtutea", vrând să spună prin aceasta „ce temei să îmbrăţişeze", şi, după cum arată discuţia, el se referă la un temei care să motiveze obligaţia (*Inquiry*, II, I, 1). Asupra problemei obligaţiei în gândirea morală britanică, vezi Darwall, 1995.

25. Acesta este primul fel de obligaţie la Hutcheson, vezi *Inquiry II*, VII, 1, p. 267.

6. Hume şi republica clasică

De vreme ce prezentarea pe care o face Hume unei etici a virtuţii a fost parţial modelată de Hutcheson, întrebarea care se pune în mod natural este dacă Hume a intenţionat să furnizeze şi o teorie a virtuţii potrivită cu politica unei republici clasice. La prima vedere, se pare că ar fi intenţionat acest lucru. Virtuţile sale sunt toate orientate fie către bunăstarea comunităţii, fie spre folosul membrilor săi individuali. Nu există nici un apel la drepturi sau legi impuse şi sancţionate de Dumnezeu. Agenţii virtuoşi vor beneficia ei înşişi de pe urma virtuţii lor. Nu este Hume un teoretician al republicii în aceeaşi măsură ca şi Shaftesbury sau Hutcheson?

Răspunsul este negativ. Deşi concepţia sa asupra celor două tipuri de virtuţi îi dă posibilitatea să arate că amândouă pot opera doar datorită unui anumit gen de preocupare pentru bunăstarea celorlalţi, distincţia încorporează o teză principală a susţinătorilor dreptului natural. Hume aşază dreptatea direct în centrul nevoilor societăţii, din acelaşi motiv ca şi susţinătorii dreptului natural: tendinţa spre conflict este o parte imposibil de eradicat a naturii umane, care nu poate fi schimbată de nici o structură socială. Hume vede sursa sa în „aviditatea [...] achiziţionării bunurilor şi proprietăţilor", care este „insaţiabilă, perpetuă, universală şi nemijlocit distructivă pentru societate" (p. 492; *cf.* p. 532). Interesele personale ale oamenilor tind să se opună (p. 529), iar instituţia proprietăţii, a cărei funcţie este una de control, face tocmai să crească tendinţa către conflict. Dacă Hume înţelege dreptatea ca fiind virtutea fără de care societatea nu poate exista, el o percepe de asemenea ca pe un mediu conflictual durabil, despre care republicanii afirmă că poate exista doar într-o societate coruptă. Însă, cel puţin în *Treatise*, Hume nu sugerează că proprietatea corupe.

Asemenea susţinătorilor dreptului natural, Hume vede două sfere ale vieţii morale, una preocupată de controlul conflictului, iar cealaltă fiind expresia preocupării directe pentru binele celorlalţi. Spre deosebire de Hutcheson, el refuză să o vadă pe cea dintâi ca derivând în mod nemijlocit din cea din urmă. Deşi insistă, în opoziţie cu Hobbes, asupra faptului că bunăvoinţa este o forţă reală cel puţin în grupuri mici şi intime, Hume crede în mod limpede că tendinţele acaparatoare şi competitive ale naturii umane sunt de neeradicat. Societatea trebuie să le ajusteze şi să ne protejeze împotriva lor în anumite moduri, pentru care republica lui Harrington nu pare să aibă prevederi adecvate.

Dreptatea nu poate fi tratată pur şi simplu ca „rezultat" atunci când societatea este constituită din categorii sociale bine echilibrate, deoarece nu vor exista categorii sociale echilibrate şi nu va exista nici măcar societatea decât în cazul în care dreptatea este adusă în prim-plan. De aceea, din acest punct de vedere esenţial, Hume nu l-a urmat pe Hutcheson[26].

În ciuda acceptării unei părţi din gândirea dreptului natural, poziţia lui Hume faţă de dreptate este chiar mai îndepărtată faţă de poziţia susţinătorilor teoriei dreptului natural, decât am arătat până acum. Se poate ca Pufendorf să fi fost un apologet al conducătorilor care îi foloseau doctrina, însă tipul de teorie pe care o expune el poate fi folosit pentru a justifica posibilitatea apelului la legile lui Dumnezeu pentru a critica legile oricărui regim specific[27]. Hume nu furnizează nici o bază pentru o asemenea critică. În sistemul lui Hume, „legile naturale", pe care le inventăm pentru a face posibilă proprietatea, nu sunt un set specific de reguli ce pot fi afirmate. Ele nu duc decât la recunoaşterea faptului că, pentru ca societatea să existe, proprietatea trebuie să fie garantată şi transmisibilă. Dincolo de aceasta, totul este

---

26. Există şi un alt punct de vedere semnificativ în concepţia lui Hume asupra virtuţilor, cu implicaţii în sfera raporturilor sale cu tradiţia republicii clasice. El oferă o prezentare a posibilei geneze a unei societăţi extinse în care sunt puse în practică dreptatea şi celelalte virtuţi artificiale. Prezentarea nu face apel nici la un contract social – dispozitivul favorit al susţinătorilor teoriei dreptului natural –, nici la un legiuitor divin sau semidivin de felul celui la care ar apela republicanii clasici. Faptul că Hume evită orice nevoie de a invoca legiuitorul improbabil al republicii clasice este similar cu bine cunoscuta sa respingere a unui contract social, la fel de puţin plauzibil pentru el. În textul său „Idea of a Perfect Commonwealth" (în *Essays*, pp. 512-529), Hume arată ce consideră a fi dificultăţi politice în ceea ce priveşte *Oceana* lui Harrington. Am fost interesat în principal de raportul dintre concepţia lui Hume asupra moralei şi concepţiile republicane.

27. Enumerându-i pe aceia care vor găsi folositor studiul dreptului natural, Glafey începe cu un conducător (*Regent*), care va învăţa prin acesta „adevăratele limite ale puterii sale" asupra subordonaţilor. El îl citează pe Barbeyrac, care se referă la Pufendorf ca fiind una dintre autorităţile sale, adăugând că subordonaţii care nu sunt satisfăcuţi de faptul că acela care îi conduce rămâne în limitele dreptului natural se pot îndepărta de el, dând naştere la cele mai grave consecinţe (Glafey, pp. 1-2). De asemenea, Glafey crede că cei care fac legile ori le îmbunătăţesc într-o republică ar trebui să studieze legile naturale, astfel încât legiferarea lor va duce la supunere şi aprobare din partea subordonaţilor.

convenţie locală. O convenţie este la fel de bună ca alta, dacă amândouă îşi îndeplinesc misiunea. În teoria dreptăţii avansată de Hume nu există un spaţiu conceptual pentru întrebarea dacă legile privind proprietatea dintr-o societate stabilă sunt sau nu drepte.

7. Morală şi religie

Hume este destul de conservator în ce priveşte abordarea problemei proprietăţii. Cu toate acestea, ştiinţa sa descriptivă a eticii este de fapt profund înnoitoare. Revizuirile care ar decurge din acceptarea ei ca înţelegere de sine comună a noastră în societate includ schimbări în inventarul nostru de virtuţi şi vicii. Vom vedea de ce Hume este de părere că o ştiinţă morală bazată pe experienţă este mai folositoare decât ştiinţele naturale doar dacă vom surprinde schimbările din gândurile şi sentimentele noastre la care ea ar putea conduce.

În cartea I din *Treatise*, Hume limitează ştiinţele naturale la descoperirea legăturilor regulate dintre evenimentele din cadrul experienţei noastre. El procedează în acest fel prin reconstruirea conceptului de cauzalitate, astfel încât acesta să poate fi văzut funcţionând doar în legătură cu experienţele unor succesiuni repetate. Există alte două concepte considerate uneori necesare atât pentru ştiinţele naturale, cât şi pentru cele morale. Este vorba despre conceptul unui obiect fizic care continuă să existe cât timp nu este observat şi despre acela al unui spirit sau al unei substanţe spirituale care subzistă în timp. Ambele concepte pot fi utilizate în eforturile de a dobândi convingeri care transcend experienţa, însă Hume consideră că este imposibil să le conferim un sens. Se pare că suntem incapabili să ne descurcăm fără ele în viaţa de zi cu zi, însă, o dată ce reflectăm asupra lor, nu le putem sustrage incoerenţei lor interne[28]. Convingerile morale, asemenea opiniilor privitoare la cauzalitate, nu admit nici o dovadă strict raţională. Cu toate acestea, morala supravieţuieşte reflecţiei asupra ei înseşi.

Hume subliniază în mod clar acest punct de vedere la finalul lucrării *Treatise*. Reflecţia asupra rolului considerabil pe care îl joacă simpatia în generarea ideilor şi credinţelor noastre morale ne arată că ele izvorăsc dintr-o sursă „nobilă", care „ne oferă o înţelegere justă atât

28. Vezi Norton, 1982, şi Baier, 1991, pentru incapacitatea spiritului de a „suporta propria lui analiză" în cazul acestor probleme şi remediul pe care îl propune Hume.

asupra *generozităţii*, cât şi asupra *capacităţii* naturii noastre". Dacă reflectăm asupra simpatiei şi a simţului moral, nu găsim nici o incoerenţă. Dimpotrivă, prin intermediul aceluiaşi principiu care explică aprobarea de către oameni a virtuţilor obişnuite, suntem determinaţi să aprobăm atât aceste două părţi ale naturii noastre, cât şi principiul cauzal din spatele aprobărilor. Toate sunt folositoare şi plăcute. În morală, cel puţin, „nimic nu e prezentat de nici o parte decât dacă este lăudabil sau bun" (p. 619).

Credinţele noastre religioase se înscriu însă într-o a treia categorie. În *Dialogues*, Hume încearcă să năruie orice apărare raţională a religiei. În *Natural History of Religion*, el oferă o descriere a felului în care se dezvoltă astfel de credinţe nonraţionale. Ele se datorează ignorării cauzelor evenimentelor de care depinde fericirea noastră şi fricii noastre ulterioare că nu vom fi capabili să ne controlăm vieţile[29]. De aceea, cu cât convingerile noastre asupra cauzalităţii sunt mai solide şi mai cuprinzătoare, cu atât mai puţine vor fi ocaziile de a avea temeri nefondate şi cu atât mai mică va fi credinţa religioasă. Lumina cunoaşterii va alunga umbrele. Aşa cum dispare întunericul, va dispărea şi aprobarea trăsăturilor de caracter care sunt dăunătoare sau neplăcute, însă pe care superstiţia le consideră plăcute zeilor. „Celibatul, postul, penitenţa, mortificarea, umilinţa, smerenia, tăcerea, singurătatea şi tot şirul de virtuţi monahale" vor fi transferate pe lista viciilor, pe măsură ce superstiţia va dispărea[30].

Marele folos al ştiinţelor morale constă exact în faptul că ne conduc la acest rezultat. Ele ne dau posibilitatea să înţelegem de ce o ştiinţă

29. Aceasta este tema generală din *Natural History of Religion* ; vezi, de exemplu, pp. 30-31, 40, 43, 47. De aici se vede şi că Hume poate argumenta că unele credinţe morale au un fundament mult mai solid în sentiment decât altele. Pentru detalii asupra acestui punct de vedere, vezi Shaver, 1995.

30. *Principles of Morals*, p. 270. *Natural History of Religion* înfăţişează majoritatea religiilor ca fiind dăunătoare din punct de vedere social. Politeismul este mai puţin periculos decât monoteismul, deşi ambele duc la practici superstiţioase. Credinţa în absurdităţile propovăduite de toate religiile este slabă, crede Hume în mod optimist, „şi abia se apropie vreodată [...] de acea credinţă şi convingere solidă care ne guvernează în chestiunile comune ale vieţii" (p. 60). Există, de asemenea, „un gen de contradicţie" între două principii care determină credinţa religioasă şi care se aseamănă principiilor contradictorii care ne conduc către conceptele de substanţă spirituală şi fizică: „Spaimele noastre naturale actualizează ideea unei divinităţi diabolice şi maliţioase, iar înclinaţia noastră către adulaţie ne determină să o recunoaştem ca fiind una extrem de bună şi de natură divină" (p. 66).

naturală descriptivă a legăturilor cauzale şi o morală a motivelor folositoare şi plăcute nu se tem deloc de progresul cunoaşterii. Prin contrast, religia şi morala dăunătoare asociată ei îşi pierd, probabil, influenţa asupra noastră. Dacă Hume este în multe privinţe un adept a lui Hutcheson, el este astfel doar la suprafaţă. Hutcheson încearcă să arate că morala căreia îi dă naştere natura noastră, atunci când este corespunzător înţeleasă, este chiar ceea ce ne învaţă însuşi creştinismul – înţeles şi el în mod adecvat[31]. Atunci când face apel la scriitori păgâni cum este Cicero, scopul lui este acela de a-i înscrie printre cei care mărturisesc fără voie adevărul creştin. Atunci când Hume apelează la Cicero, el o face mai curând pentru a vedea cum a fost conceptualizată morala înainte ca religia creştină să înceapă să ne influenţeze felul în care o gândim. Hobbes a crezut că teologii scolastici care propovăduiau morala au avut dreptate în legătură cu esenţa legilor naturale şi s-au înşelat doar în explicaţia pe care au oferit-o. Hume admite că Hutcheson oferă o descriere mai bună a faptelor decât Hobbes, însă faptele nu arată ceea ce a crezut el că arată. Virtuţile sunt pur şi simplu adaptări la circumstanţele în care trăim. Unele dintre aceste circumstanţe ne cer să elaborăm legi, altele nu. Setul de virtuţi de care avem nevoie este pur contingent. Dacă am fi fiinţe generoase trăind într-o lume în care ar curge lapte şi miere, dreptatea n-ar mai avea nici un sens.

Una dintre implicaţiile acestei concepţii trebuie să fi fost clară oricăruia dintre cititorii religioşi pe care îi va fi putut avea Hume. Ei au văzut probabil că, potrivit concepţiei lui Hume asupra moralei, doar o înţelegere voluntaristă a lui Dumnezeu ar fi posibilă. A susţine că morala se bazează pe „adecvările eterne" înseamnă a presupune, aşa cum arată Hume, că modelele morale imuabile „impun o obligaţie [...] chiar asupra divinităţii", iar el respinge, desigur, toate aceste teorii ale moralei (*Treatise*, p. 456). Mai mult, Dumnezeu nu este egalul nostru şi nu împărtăşeşte cu noi condiţiile dreptăţii. În relaţia cu el, noi suntem asemeni acelor creaturi raţionale, însă plăpânde pe care şi le imaginează Hume, prea slabe pentru ca resentimentul lor în privinţa noastră să aibă vreun efect. S-ar putea să fim blânzi faţă de

31. În lucrarea *Historical Account*, Barbeyrac oferă o expunere concisă a unui loc comun care se aplică, *mutatis mutandis*, la Hutcheson: „Întreaga conformitate a moralei creştine cu cele mai clare imperative ale dreptei raţiuni este una dintre cele mai convingătoare dovezi ale [existenţei] divinităţii religiei creştine" (XXXII, p. 87).

astfel de fiinţe, însă nu să avem raporturi de dreptate cu ele (*Principles of Morals*, p. 190). Pufendorf a susţinut exact acest punct de vedere atunci când a vorbit despre restrângerea dreptăţii la relaţiile umane (vezi capitolul VII, 6), iar Hume este perfect conştient de implicaţiile voluntariste pe care concepţia sa le-ar putea avea în cazul credincioşilor. Acest lucru este evident în felul în care el abordează problema răului în *Dialogues concerning Natural Religion*[32]. Personajele sale argumentează că nu putem să admitem faptul că răul există şi, în acelaşi timp, să avem vreo concepţie justificabilă în legătură cu atributele morale ale lui Dumnezeu. În loc să propună o soluţie la această problemă, discuţia lui Hume o exacerbează. Dacă, în cele din urmă, el ne permite să avem o credinţă religioasă fundamentată raţional, ea este o credinţă într-o divinitate atât de diminuată şi de incomprehensibilă încât nu mai seamănă deloc nici cu Dumnezeul lui Leibniz, nici cu cel al lui Clarke, ca să nu mai vorbim despre Dumnezeul creştinismului[33].

Hume aduce la cunoştinţa cititorilor faptul că, dacă există vreo religie, ea trebuie să fie una de felul celei pe care majoritatea lor ar respinge-o. Intenţiile sale antireligioase nu au fost greu de observat. Unul dintre criticii săi cei mai pătrunzători l-a descris ca fiind dintre aceia care distrug „toate *fundamentele religiei, revelate şi naturale*, şi, cu un condei de-a dreptul epicureic, dizolvă dintr-o dată toate *temerile* celor *vinovaţi*, *consolările* celor *îndureraţi* şi *speranţele* celor *virtuoşi*"[34]. Cu toate acestea, există anumite tensiuni între metodele ştiinţifice descriptive ale lui Hume şi intenţiile sale revizioniste, antireligioase. Dacă virtuţile monahale vor fi eliminate printr-o conştientizare treptată

32. Pentru dovada faptului că Hume a fost preocupat de problema răului încă din stadiile timpurii ale operei sale filosofice, nu doar după *Treatise*, vezi M.A. Stewart, „An Early Fragment on Evil", în Stewart şi Wright, 1994.

33. Capitolele X şi XI din *Dialogues* conţin punerea în discuţie a problemei răului. În capitolul XII, Hume sugerează că, probabil, cauza sau cauzele lumii ar avea o oarecare analogie îndepărtată cu raţiunea umană. Oricare ar fi personajele care reprezintă poziţia lui Hume – dacă vreunul dintre ele o reprezintă efectiv –, cel puţin sunt clarificate implicaţiile religioase voluntariste ale empirismului. Vezi, de asemenea, *Principles of Morals*, p. 294, unde Hume afirmă că etalonul adevărului raţional nu poate fi modificat „nici măcar de voinţa Fiinţei Supreme", în vreme ce etalonul moral, luând naştere dintr-o constituţie animală, „este derivat în ultimă instanţă din Voinţa Supremă", care a făcut ca orice fel de fiinţă să aibă natura pe care o are.

34. John Brown, *Thoughts on Civil Liberty* (1766). Datorez acest citat excelentului articol al lui Crimmins, 1983, p. 540.

a faptului că ele nu vor servi la realizarea fericirii umane, de ce să nu aibă loc o revizuire similară şi a altor părţi ale moralei? Cumberland susţinea că ar fi mai bine să păstrăm actuala distribuire a proprietăţii, deoarece, dată fiind enorma complexitate a consecinţelor oricărei schimbări, nu putem conta pe faptul că raţiunea va descoperi din întâmplare o rânduială mai bună decât cea pe care se întâmplă să o avem. Dacă Hume se arată uneori critic faţă de concepţiile egalitariste radicale cu privire la proprietate (*Principles of Morals*, pp. 193-194), el nu furnizează totuşi nici o metodă clară de îmbunătăţire a justeţii oricărui fel de distribuire a bunurilor. De asemenea, el nu spune nimic care să arate că motivul artificial care ne determină să fim drepţi nu ar reacţiona la tipul de informaţii pe care ar putea să le elaboreze un economist, comparând beneficiile şi daunele produse de legile noastre actuale cu cele ale unei alternative posibile.

Hume nu este utilitarist. El nu crede că noi apelăm sau ar trebui să apelăm la un singur principiu pentru a emite judecăţi morale. Nu afirmă că scopul moralei este acela de a produce maximum de plăcere şi minimum de durere. Nu crede că există o metodă raţională de a ajunge la concluzii practice prin intermediul cărora să putem aplana toate neînţelegerile. El îşi prezintă teoria ca pe o explicaţie a judecăţilor noastre morale, nu ca o justificare a lor, şi cu siguranţă nu ca un calcul al reformei. Cu toate acestea, teoria sa poate fi deturnată cu uşurinţă, iar atacul său asupra virtuţilor monahale arată calea potrivită pentru o asemenea deturnare.

CAPITOLUL XVIII

Critica unui univers fără creator

Kant a proclamat în mod public importanţa operelor lui Shaftesbury, Hutcheson şi Hume pentru filosofia morală. El nu a acordat o recunoaştere similară operei scriitorilor britanici ulteriori asupra eticii, deşi a citit şi a admirat *Theory of Moral Sentiments* a lui Adam Smith, în traducerea germană din 1770[1]. Smith împreună cu doi dintre contemporanii săi, Richard Price şi Thomas Reid, au respins încercarea de a concepe o etică pentru o lume rămasă pe cont propriu, fără grijă providenţială. Asemenea omului binevoitor descris de Smith, ei ar fi considerat „însăşi bănuiala unei lumi lipsite de tată [...] cea mai melancolică dintre toate reflecţiile" (*Theory*, p. 235)[2]. Kant ar fi fost de acord cu acest lucru. Însă nu avem nici un motiv să presupunem că el cunoştea filosofia morală a lui Price sau pe cea a lui Reid. Şi, în orice caz, asemenea lui Smith, ei au elaborat opţiuni pe care Kant nu le-a preluat[3]. În cazul de faţă, ei sunt importanţi deoarece răspunsul

1. Vezi lucrarea lui Kant „Anunţarea programului prelegerilor", în *Gesammelte Schriften*, 2, 311 (*TP*, p. 298). În privinţa admiraţiei sale faţă de Smith, vezi 10, 126, scrisoarea din 9 iulie 1771 ; 15, 1, nr. 767 ; 15, 2, nr. 1355 ; XIX, numerele 6628, 6798, 6894. Vezi şi introducerea editorilor lui Smith la *Theory*, p. 31.
2. Vezi şi Price, *Dissertations*, p. 97 : a nega providenţa înseamnă „a înţelege universul ca pe ceva părăsit şi lipsit de tată". Ei evocă remarca lui Shaftesbury, conform căreia „ideea traiului într-un univers confuz" ar fi complet melancolică. Vezi capitolul XIV, 9.
3. În ceea ce priveşte cunoaşterea lui Reid de către Kant, vezi Kuehn, 1987, capitolul IX. Vieţile lui Price şi Smith se suprapun aproape exact, iar Reid s-a născut mai devreme şi a murit mai târziu decât ei. Smith îi cunoştea personal pe Price şi Reid. Aceştia din urmă se cunoşteau şi, ocazional, îşi comentau reciproc operele.

lor la situaţia filosofiei morale de după Hume ne ajută să înţelegem problemele pe care trebuie să le fi sesizat şi Kant.

1. Sentimentalismul, scepticismul şi noul raţionalism

Cititorii lui Shaftesbury, Hutcheson şi Hume au considerat că aceştia propuneau o teorie sentimentală a moralei, în care sentimentul este esenţial, iar raţiunea este periferică în raport cu judecata morală şi principiul moral. Cei câţiva autori anteriori lor şi care au pus sub semnul întrebării capacitatea raţiunii de a ne oferi o îndrumare morală eficientă au tras o concluzie sceptică, cu reale implicaţii practice. Îndoindu-se de faptul că morala ar avea vreo justificare raţională sau negând-o complet, ei au urmărit să arate că ea nu are nici o autoritate motivaţională inerentă asupra noastră. Presupunând că doctrina morală creştină (ori ceva asemănător) reprezintă conţinutul moralei, atunci, au spus scepticii, ai putea găsi sau nu acest mod de viaţă pe gustul tău. Dacă nu îl găseşti, nimic din acest mod de viaţă nu te va motiva să trăieşti după cum îţi indică el. Astfel, Montaigne susţine că trebuie să fie îndrumat de către propria sa formă interioară şi este puţin probabil că ea ar fi asemănătoare cu a altcuiva. Bineînţeles, el se va supune legilor ţării, însă, după cum am arătat, nu datorită faptului că sunt drepte. Montaigne pretinde că poate fi în mod complet şi perfect acea fiinţă pe care o poartă în sine, fără a trebui să acorde vreo atenţie moralei, înţeleasă ca model de comportament. Iar Montaigne nu are nici un interes să remodeleze morala astfel încât structura sa să fie ceva mai adecvată propriei naturi individuale. Pur şi simplu morala nu contează atât de mult.

Pentru sentimentaliştii britanici, din teza conform căreia moralitatea nu are nici un fel de justificare raţională nu rezultă în nici un caz o concluzie practică afectată de un asemenea scepticism. Scopul lor este acela de a arăta că morala are o autoritate motivaţională asupra noastră chiar în lipsa unei astfel de justificări raţionale. Ea ne determină acţiunile deoarece este legată de natura noastră – nu de presupusa noastră natură de urmăritori raţionali ai binelui, ci de natura noastră reală, influenţată de dorinţele neraţionale despre care vorbeşte Locke. Shaftesbury şi Hume nu consideră că doctrina morală creştină oferă un conţinut definitiv al moralei. Pentru ei, acea morală poate fi remodelată în ceva faţă de care nu putem fi indiferenţi. Morala lui Shaftesbury ne poate influenţa acţiunile deoarece doar ea ne asigură armonia dorinţelor.

Morala lui Hume ne influenţează acţiunile deoarece reprezintă propria aprobare a dorinţelor şi motivelor pe care fie le posedăm, fie le creăm în mod natural. Nici o virtute nu va face parte dintr-o morală care să ne poată interesa dacă nu e legată de sentimentele noastre. Şi Hutcheson a insistat asupra faptului că morala ne influenţează acţiunile deoarece reprezintă, în esenţă, aprobarea pe care o dăm propriei noastre motivaţii naturale binevoitoare. După cum am arătat în capitolul XVI, 2, el apără o concepţie creştină. Dacă sentimentalismul său atrage după sine o profundă îndepărtare de calvinismul presbiterian auster în care a fost crescut, el nu invocă totuşi nici o îndoială sceptică cu privire la realitatea motivelor şi a sentimentelor pe care se bazează acesta.

Raţionaliştii tradiţionali au considerat că autoritatea moralei asupra noastră provine din caracterul său instrumental sau din înţelegerea ei ca parte intrinsecă a dezvoltării noastre ca fiinţe esenţial raţionale. Acest lucru le dă posibilitatea să pretindă că morala raţională ne oferă ceea ce dorim cu adevărat. Legătura în cauză a fost ruptă de Malebranche, care a susţinut că, deşi ne dorim plăcerea, morala ne cere să ne supunem ordinii valorice existente în gândirea lui Dumnezeu. Apoi ea a fost din nou ruptă de către Clarke şi Mandeville, care au admis amândoi că majoritatea oamenilor sunt dominaţi de dorinţe egoiste, deşi, spre deosebire de Mandeville, Clarke considera acest fapt ca reprezentând coruperea naturii noastre. În plus, ambii au invocat o virtute care să ne poată determina să acţionăm indiferent de efectul pe care îl poate avea acest lucru asupra propriei bunăstări a agentului. Astfel, Clarke înclină să susţină că raţiunea ne poate determina de una singură să acţionăm în mod virtuos, chiar împotriva dorinţelor noastre, iar omenirea lui Mandeville nu poate să acţioneze aproape niciodată conform directivelor moralei[4].

Opera sentimentaliştilor a făcut posibilă respingerea teoriei motivaţionale egoiste pe care se sprijină paradoxurile lui Mandeville. Ei au susţinut că preocuparea exclusivă pentru propriul nostru bine este doar un motiv printre multe altele, ca şi interesul pentru ceilalţi. Hume a întâmpinat unele greutăţi când a încercat să explice felul în care sentimentele de aprobare îşi pot pierde legăturile iniţiale cu cele care ne sunt apropiate, devenind imparţiale. Sentimentul, nu raţiunea, ne dă tuturor posibilitatea să validăm aceleaşi virtuţi. De asemenea, suntem

4. Adam Smith îl tratează pe Mandeville ca pe un sceptic practic cu efecte distructive, în contrast atât cu Epicur şi Hobbes, cât şi cu Hutcheson (*Theory*, pp. 307-313, 315).

determinaţi cu toţii de propria alcătuire interioară să le practicăm. Scepticismul moral practic nu face parte din sentimentalism. De aceea, teoria pare să ofere raţionaliştilor tot ceea ce şi-ar dori, cu excepţia unei baze raţionale a moralei. Sentimentaliştii se diferenţiază de raţionalişti doar prin insistenţa asupra faptului că raţiunea nu poate oferi moralei forţa motivaţională pe care, după cum au căzut cu toţii de acord, este cert că o posedă. De aceea, pentru susţinătorii raţionalităţii moralei, sentimentalismul a modificat problema. După cum ne va arăta prezentarea unei perspective asupra teoriei morale a lui Adam Smith, un antiraţionalist nu poate fi nici egoist, nici sceptic, ci este un apărător al moralei la fel de generos şi de serios pe cât poate spera un raţionalist să fie. Dar de ce gânditori raţionalişti precum Price şi Reid au crezut că trebuie să respingă această nouă poziţie? Care este miza controverselor de după Hume cu privire la poziţia raţiunii în morală? Este vorba pur şi simplu despre o problemă de epistemologie a moralei?

2. Intuiţionismul lui Price

Găsim un răspuns în opera lui Richard Price (1723-1791), a cărui primă carte, *A Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals*, a fost publicată în 1758. Făcând apologia unei noi forme de raţionalism, el respinge voluntarismul teologic pe care crede că îl implică concepţia lui Hutcheson. Morala trebuie să se bazeze pe adevăruri necesare, dacă trebuie să ne asigurăm că împărtăşim cu Dumnezeu un set comun de principii. Fără acest set, crede Price, nu îl putem iubi pe Dumnezeu şi nu putem încerca să trăim în împăcare cu el (*Review*, p. 266).

Pentru a-şi apăra raţionalismul, Price crede că trebuie să respingă, ca şi Butler, teza sentimentalistă potrivit căreia bunăvoinţa este ansamblul virtuţii, chiar şi în forma atenuată propusă de Hume. Asemenea lui Clarke, el susţine că ceea ce ne dă posibilitatea să acţionăm aşa cum ne cere morala este posesia unui gen de forţă activă liberă, care este incompatibilă cu determinismul. Grija providenţială perpetuă a lui Dumnezeu faţă de universul său este şi ea indispensabilă modelului lui Price. Întregul sistem este menit să susţină nu numai versiunea proprie asupra creştinismului, ci şi profunda şi activa sa preocupare de a vedea cum libertatea se răspândeşte în întreaga lume. După ce voi explica cum anume crede Price că se îmbină problemele filosofice, voi vorbi pe scurt despre perspectiva pe care gândirea sa politică ne-o oferă asupra eticii sale.

„Spiritul uman", spune Price,

> ar ajunge să pară că are prea puţină ordine şi consistenţă dacă l-am considera doar un sistem de pasiuni şi simţiri care ne-ar târî mereu în diferite direcţii, fără a avea pe cineva în frunte care să le guverneze, iar cea mai puternică dintre ele la acel moment ne-ar orienta conduita. Însă acest lucru este departe de a reprezenta starea sa reală (p. 215 n.).

Viziunea lockeană pe care o evocă Price vorbind despre absenţa din spirit a oricărui principiu intern al ordinii este falsificată de către „facultatea morală", care guvernează în mod corespunzător „toate celelalte puteri ale noastre" (p. 215 n.). Pentru a explica acţiunile facultăţii morale, Price realizează că trebuie să respingă epistemologia lui Locke şi afirmă, ca şi Cudworth, că raţiunea nu este o putere pur pasivă, aşa cum apare ea la Locke sau Descartes. Ea este o putere activă şi, ca atare, este ceea ce ne dă posibilitatea să fim agenţi veritabili.

Partea esenţială a respingerii de către Price a epistemologiei lui Locke rezidă în afirmaţia potrivit căreia raţiunea este ea însăşi o sursă a ideilor simple. El ajunge la această afirmaţie pornind de la ceea ce consideră a fi inadecvarea prezentării pe care o face Hutcheson aprobării morale. Dacă Hutcheson ar fi avut dreptate, aprobarea nu ar fi decât o senzaţie derivată din felul în care operează spiritul nostru şi nu ne-ar spune nimic despre „adevăratul caracter al acţiunilor" (p. 15)[5]. Nu este nevoie să fim de acord în această privinţă. Raţiunea face ceea ce nu poate face simţul. Ea generalizează şi compară acolo unde simţul se limitează la ceea ce este particular. Raţiunea discerne ; simţul doar suferă. Multe dintre ideile noastre – despre soliditate, substanţă, durată, spaţiu, infinit, contingenţă, necesitate, cauzalitate, putere – nu pot fi explicate ca având-şi sursa în informaţia pur senzorială. Hume înţelege acest lucru, însă trage o concluzie greşită. Răspunsul corect nu este acela de a nega ori de a redefini ideile, aşa cum face el, ci de a admite puterea creativă a raţiunii şi limitele înguste ale simţului (pp. 21-35).

Price oferă unele argumente pentru a susţine afirmaţia potrivit căreia ideile morale se află printre cele care ne sunt date de raţiune. Dacă apelăm la simţul comun, va fi la fel de evident că ideile morale

5. Pentru Hutcheson, a simţi aprobarea este un mod de a obţine plăcere din acţiunea cuiva. Acest lucru se aseamănă, spune el, mai curând cu savurarea unei piese muzicale decât cu actul contemplării unui adevăr. Vezi *Illustrations*, p. 136.

implică adevărul şi falsitatea pe cât este că le implică ideile de număr, cauzalitate şi proporţie. Noi credem că judecăţile despre recunoştinţă şi trădare sunt la fel de adevărate şi de false ca şi cele despre egalitatea matematică (pp. 41-44). Una dintre „aprehensiunile universale ale omenirii" este aceea că termenii morali înlocuiesc proprietăţi reale ale obiectelor. Să presupunem că s-ar răspunde că omenirea crede acelaşi lucru despre termenii care înlocuiesc calităţile secundare şi se înşală. În replică, Price constată aici o diferenţă. Este cu adevărat absurd, afirmă el, să vorbeşti despre un corp colorat, însă nu este absurd să vorbeşti despre o acţiune corectă. De aceea noi tratăm morala şi proprietăţile secundare în mod diferit. Dacă nu le-am trata astfel, nu am putea vorbi, aşa cum o facem, despre greşelile pe care le fac oamenii când evaluează ceea ce este corect şi greşit ori când judecă valoarea scopurilor (pp. 46-49).

Plecând de la aceste consideraţii, pe care un adept al lui Hume ar fi putut să nu le considere convingătoare, Price trage pe loc o concluzie puternic antivoluntaristă: „Corect şi greşit, se pare, denotă ce *sunt* acţiunile. Acum, indiferent ce *este* un oarecare lucru, acesta există nu prin voinţă ori decret, ci prin *natură* şi *necesitate*. [...] De aceea, nici o voinţă nu poate să facă *vreun lucru* bun şi obligatoriu care să nu fi fost astfel anterior, ba chiar dintotdeauna" (p. 50). Aceste lucruri sunt singurele care ne dau posibilitatea să demonstrăm în mod raţional că Dumnezeu are o natură morală şi dreaptă. Conform concepţiei lui Hutcheson, facultatea noastră morală este doar un instinct sădit contingent în noi. Dacă este aşa, nu avem nici un motiv să presupunem că Dumnezeu are un simţ moral identic cu al nostru. Dar nici nu am putea conchide că Dumnezeu „nu are nici un fel de caracter moral" (p. 236).

Price accentuează punctul de vedere potrivit căruia adevărurile morale sunt adevăruri necesare. El crede că doar necesitatea lor ne dă posibilitatea de a cunoaşte principiile lui Dumnezeu (p. 237). O fiinţă rea ori lipsită de caracter poate produce cantitatea de bine pe care o observăm în lume. Mai mult, trebuie să avem cunoştinţă despre eternitate, despre care o inferenţă empirică nu ne-ar putea spune nimic. Acest lucru îl pot face doar adevărurile raţionale necesare despre natura lui Dumnezeu (pp. 238-243; *cf. Dissertations*, p. 23). Teoria sentimentalistă asupra moralei ne-ar ţine departe de o asemenea cunoaştere.

Dat fiind faptul că posedăm idei raţionale despre ceea ce este corect şi ceea ce este greşit, Price argumentează că ele trebuie să fie idei simple. Nimeni nu a reuşit să le definească şi, dacă nu ar fi fost simple, nu am fi putut niciodată să ajungem la o aprobare sau la o dezaprobare a ceva, ci am fi fost înţepeniţi într-o „progresie infinită de motive şi

scopuri". Probabil că Price este un pic prea încrezător în privinţa acestui argument, deoarece consideră că Hutcheson ar fi de acord cu el în legătură cu simplitatea ideilor, nefiind de acord doar în privinţa originii lor raţionale. Pentru Price, ele provin din „INTUIREA adevărului" (*Review*, p. 41). Aici se vede o puternică orientare platoniciană a lui Price. Când avem conştiinţa intuitivă a adevărului, „obiectul însuşi [este] prezent în spirit". Altminteri, nu există nici o explicaţie a faptului că milioane de oameni se pot gândi exact la acelaşi lucru (p. 39 n.)[6].

Apelul lui Price la simţul comun se bazează pe o concepţie asupra necesităţii încrederii în verdictele facultăţilor noastre. El crede că poziţia sentimentalistă implică faptul că facultatea noastră morală ne induce întotdeauna în eroare. Ea prezintă propriile noastre sentimente drept proprietăţi ale acţiunilor. Nu putem să concepem în acest fel nici o facultate fără să renunţăm la speranţa oricărui tip de cunoaştere. Dacă nu putem dovedi că facultăţile noastre sunt veridice, nu putem nici măcar să justificăm o îndoială generală cu privire la ele, deoarece pentru a avea un motiv să ne îndoim ar trebui să folosim tocmai aceste facultăţi. Price conchide că „trebuie *să luăm* lucrurile aşa cum *ne apar* ele" (pp. 48, 91 şi urm., 97)[7]. Consecinţa este aceea că ajungem să interpretăm „sentimentele naturale şi nepervertite ale oamenilor" legate de problemele morale ca fiind „instanţe ale *datoriei imediate* percepute *în mod intuitiv*" (p. 140).

Semnificaţia pe care o are acest lucru pentru perspectiva morală fundamentală a lui Price este considerabilă. Câtă vreme trebuie să avem încredere în intuiţiile noastre imediate în legătură cu ceea ce este corect şi ceea ce este greşit, nu putem susţine că bunăvoinţa sau preocuparea pentru o bunăstare generală este ansamblul virtuţii (pp. 131-132). În sprijinul poziţiei sale, Price face adaosuri la lista de contraexemple a lui Butler şi respinge folosirea de către Hume a ideii unei practici universale pentru a susţine afirmaţia conform căreia utilitatea este sursa tuturor aprobărilor, chiar şi în cazurile implicând dreptatea. Noi am dezaproba nedreptatea, spune Price, chiar dacă nimeni nu ar mai fi vătămat de ea. O încercare de a explica şi elimina opiniile comune seamănă cu încercarea unor teoreticieni de a explica naşterea dorinţelor noastre aparent binevoitoare din propriul interes[8].

---

6. Referitor la platonismul lui Price, vezi Zebrowski, 1994.
7. Linia argumentaţiei lui Price este sugerată în paragraful final din disertaţia lui Butler „Of Personal Identity", în *Works*, II.
8. Teoreticienii la care se referă Price sunt John Gay şi David Hartley, a căror operă o voi comenta în capitolul XIX, 1. Mai târziu, aliatul său unitarian

Ar trebui să evităm amăgitoarea iubire a simplităţii şi să admitem că aprobarea noastră imediată a adevărului, recunoştinţei, sinceităţii şi dreptăţii ne arată că există multe principii independente ale conduitei (pp. 134-138).

Dată fiind insistenţa lui Price asupra unei pluralităţi a principiilor morale, nu ar trebui să îl vedem ca pe un platonician al eticii, oricât de important ar fi platonismul pentru epistemologia sa. După părerea sa, urmărirea binelui nu este singurul fundament al acţiunii raţionale. Teoria sa asupra acestei probleme seamănă în mod izbitor cu cea a lui Malebranche. El respinge într-adevăr concepţia lui Malebranche potrivit căreia Dumnezeu acţionează întotdeauna prin intermediul legilor universale şi nu se amestecă în faptele particulare[9]. Însă Price insistă, ca şi Malebranche, asupra ideii că Dumnezeu nu este determinat să acţioneze doar din preocuparea sa pentru bine. Price înlocuieşte ordinea invocată de Malebranche cu principii ale dreptăţii şi insistă asupra faptului că „fericirea este *scopul* providenţei şi guvernării divine şi este singurul scop pe care îl putem concepe".

> Însă el urmăreşte acest scop ca fiind subordonat faţă de corectitudine. [...] *Dreptatea* şi *adevărul* sunt la fel de îndreptăţite ca şi *binele* şi trebuie să fie atribuite şi ele divinităţii, [...] *dreptatea* nefiind doar un mod al binelui sau o instanţă a folosirii de către acesta a celei mai eficiente metode pentru a-şi atinge scopul. (pp. 250-251 ; *cf.* p. 252)

Astfel, dreptatea şi binele furnizează tipuri diferite de temeiuri pentru acţiunile lui Dumnezeu şi ale noastre, iar temeiurile dreptăţii au prioritate. Ceea ce îl face pe Price să meargă mai departe decât Clarke, atunci când leagă în acest mod dreptatea de bine, este o preocupare antivoluntaristă faţă de problema răului. Asemenea lui Leibniz, Price afirmă că doar un voluntarist sau un ateu ar crede că lumea în care trăim nu este o lume perfectă. Principiile morale ale lui Dumnezeu sunt şi ale noastre, iar el este întru totul perfect. Cu toate acestea, ni se pare că poate exista mai mult bine decât putem găsi noi. De aceea, avem nevoie de o explicare a felului în care divinitatea poate refuza să facă un bine care îi stă în putere. Pentru a rezolva această problemă, ne trebuie o perspectivă mai complexă decât cea a lui Leibniz asupra perfecţiunii universului. Price se îndreaptă către o concepţie care seamănă în mod izbitor cu cea a lui Malebranche (capitolul XI, 4).

Joseph Priestley, fără să fie tulburat de critica lui Price, a susţinut puncte de vedere asemănătoare.

9. *Dissertations*, pp. 9-10, 15-17.

Nu putem nega providența lui Dumnezeu deoarece, dacă lui Dumnezeu îi pasă de orice eveniment din natură, atunci el uzează de toată grija posibilă pentru a supraveghea toate evenimentele (*Dissertations*, pp. 17-18). După cum se știe, există multă suferință și răutate în lume. Însă, o dată ce înțelegem că morala presupune ca Dumnezeu să fie mai întâi drept și apoi binevoitor, putem înțelege de asemenea că felul în care Dumnezeu are grijă de lume este guvernat de principiul moral. „Corectitudinea, guvernată de o ființă de o corectitudine perfectă", declară Price, „ar exista în mod invariabil, universal și pentru totdeauna, pot să fiu sigur de asta. Și acest lucru este tot ce ar trebui să îmi doresc" (*Dissertations*, p. 96). Dacă în această viață apare suferința nemeritată, trebuie să fim siguri că ea va fi recompensată într-o altă viață, așa cum ticălosul aparent încununat de succes va primi acolo ceea ce merită. Voluntaristul este de părere că pedepsele și recompensele sunt indispensabile constituției înseși obligației morale. Price nu este de acord cu acest punct de vedere. Pentru el, necesitatea rațională este suficientă pentru a obliga. Însă sancțiunile sunt esențiale pentru a arăta că Dumnezeu asigură corectitudinea lumii sale, compensând eforturile indivizilor de a acționa în mod drept (*Dissertations*, pp. 132-133). Prioritatea dreptății față de bine este afirmată aici din același motiv care îl determină pe Malebranche să dea prioritate ordinii în fața plăcerii. Acest lucru servește la a face grija providențială a lui Dumnezeu inteligibilă din punct de vedere moral.

Însuși Price vorbește, după cum am văzut, despre intuiții morale, iar acest fapt, împreună cu ideea sa despre pluralismul principiilor supreme, face din Price primul succesor al lordului Herbert în dezvoltarea unui intuiționism sistematic[10]. Ce anume crede Price că intuim? Deloc surprinzător, Price crede că este vorba despre principiile datoriei față de Dumnezeu, față de sine și față de aproapele nostru. Unul dintre principiile intuitive ale datoriei noastre față de ceilalți, cel al bunăvoinței, ne spune pur și simplu că „este *corect* să promovăm și să urmărim" realizarea fericirii publice (*Review*, p. 151). Acesta ne arată forma tuturor principiilor necesare cunoscute în mod intuitiv. Este corect să-l venerăm

10. În introducerea ediției sale din *Review*, Raphael spune că Price a fost „primul care a aplicat cuvântul «intuiție» judecății morale" (p. XIV). John Balguy menționează o abordare mai timpurie a acestei utilizări a termenului. El citează un anumit critic care se întreabă dacă, în cazul în care Balguy sesizează o anumită conexiune morală „imediat sau ca și cum ar fi fost intuită", toți ceilalți ar trebui să se aștepte să o sesizeze. Folosirea expresiei „ca și cum" sugerează că acest înțeles al termenului era nou pentru criticul respectiv. Vezi Balguy, *Tracts*, p. 114.

şi să ne supunem lui Dumnezeu. Este corect să promovăm propriul nostru bine. Este corect să fim sinceri şi recunoscători şi drepţi, precum şi binefăcători. Toate acestea se unesc într-o singură idee generală, spune Price, şi ar trebui să fie considerate „modificări şi perspective diferite ale unei singure legi originare şi atotstăpânitoare" (*Review*, pp. 138-165). Însă, pentru Price, această teză platoniciană a unităţii virtuţilor ori a legilor care le guvernează nu atrage după sine nici o simplificare a vieţii morale. Există, fără îndoială, cazuri limpezi de corectitudine şi greşeală. Însă Price subliniază de fapt dificultăţile ce apar în aplicarea înţelegerii noastre intuitive la cazuri particulare, mai ales atunci când diferite principii intră în conflict (*Review*, pp. 166 şi urm.). Conform concepţiei lui Price, indiferent ce intuiţii am avea, corectitudinea unei acţiuni precise în circumstanţe specifice nu va fi printre ele[11].

3. Intuiţie şi motivaţie

Conştiinţa adevărului moral este întotdeauna colorată emoţional, consideră Price. Însă sentimentele morale se nasc din cunoaşterea adevărului moral fără să o substituie. Nu este nevoie de nici un simţ nou care să justifice sentimentele de aprobare şi plăcerea pe care o resimţim în contemplarea virtuţii. În ciuda a ceea ce credea Hutcheson, sentimentele respective sunt determinate de actele noastre de cunoaştere şi au o funcţie morală precisă, iar acest lucru nu se datorează faptului că ideile noastre morale sunt confuze şi indistincte. În multe cazuri însă, verdictele raţiunii ar fi prea lente şi prea slabe pentru a ne determina să acţionăm în mod adecvat dacă nu sunt sprijinite de sentimente ori de ceea ce Price numeşte determinaţii instinctive. Avem nevoie atât de „o percepţie a intelectului, cât şi de un sentiment al inimii" care să ne determine în mod eficient să acţionăm (*Review*, pp. 61-62)[12].

---

11. Whewell, 1852, nu aminteşte de Price, probabil fiindcă Price era galez. Cu toate acestea, în propria sa teorie morală, Whewell este mai aproape de Price decât de oricare alt predecesor, mai ales atunci când sunt luate în considerare sugestiile lui Price legate de îmbunătăţirea progresivă, care include îmbunătăţirea înţelegerii de către noi a ideilor fiecăreia dintre categoriile virtuţii sau datoriei.

12. Aici Price încearcă să-l corecteze pe Butler, care spune, după cum am văzut în capitolul XVI, 6, că de fapt conştiinţa morală poate fi considerată un „sentiment al intelectului ori o percepţie a inimii sau – ceea ce pare adevărat – drept amândouă luate împreună" („Dissertation on Virtue", II, 1, în *Works*, II).

Price foloseşte acest aparat conceptual atunci când pune în discuţie motivaţia agentului virtuos. În primul rând, agentul virtuos trebuie să posede libertate, adică „puterea de a acţiona şi de a hotărî". Price nu vrea să spună că acţiunile unui agent nu trebuie să fie supuse cauzelor, ci doar că agentul trebuie să fie cauza acţiunilor. Nu poate fi vorba despre o „cauză *străină*" pe care aş putea să o consider propriul meu act de voinţă. Este absurd să se presupună că „eu hotărăsc în mod voluntar şi totuşi necesar". De aceea, Price crede că viziunea lui Hobbes este în mod evident falsă. Dacă nu admitem „*forţa activă*, liberul arbitru şi o dominaţie absolută asupra deciziilor noastre", nu mai există loc pentru morală (pp. 181-182).

Cea de-a doua cerinţă a moralei este inteligenţa. Activitatea sau mişcarea prin sine pot exista fără inteligenţă, însă inteligenţa nu poate exista fără libertate. Câtă vreme suntem inteligenţi, trebuie să avem libertate ori cel puţin aşa sugerează Price, fără a-şi dezvolta argumentul (pp. 183-184). Libertatea şi raţiunea, luate împreună, creează un agent capabil de virtute, iar Price argumentează că numai motivaţia născută din convingerea că o acţiune dată este corectă din punct de vedere moral ori bună din punct de vedere moral – numai intenţia de a înfăptui o acţiune ca pe una care este cerută de morală – constituie virtutea agentului. El nu are nici o îndoială că „simţim [cu toţii] permanent faptul că perceperea a ceea ce este corect şi a ceea ce este greşit ne împinge să acţionăm". Incitarea la acţiune „aparţine chiar ideilor de bine şi de rău moral". Sentimentele care însoţesc în mod normal intuiţia morală nu sunt necesare motivaţiei. Acţiunea adecvată moral va rezulta din sesizarea faptului că ideile morale se aplică într-un anumit caz „ori de câte ori nu există nimic care să se opună acestui lucru". Price este de părere că nu există o întrebare raţională care să fie pusă cu privire la motivul pentru care „o fiinţă raţională acţionează în mod raţional" (pp. 185-187).

Pentru Price, ca şi pentru Clarke, libertatea este un atribut de tipul „totul sau nimic", nefiind ceva pe care l-am putea avea într-o măsură mai mare sau mai mică (pp. 209-210). Atunci când Price, spre deosebire de Clarke, devine interesat de relaţiile dintre motivele morale şi cele nonmorale, se pune el însuşi în faţa unei dificultăţi. Cele două tipuri de motive pot coopera atunci când provoacă o acţiune, dar pot intra şi în conflict. Tăria motivelor noastre nonmorale ameninţă întotdeauna să copleşească sau să depăşească forţa motivului moral, însă acesta din urmă poate fi întărit nelimitat. De aceea Price pare să admită, spre deosebire de Clarke, că motivele şi dorinţele operează în acelaşi câmp

de forţe. „Resortul virtuţii", spune el, care ar trebui să respingă forţele ispitei, poate fi „destins ori rupt" (p. 207).

Price, ca şi Butler îl critică pe Shaftesbury pentru că a tratat motivele doar pe baza forţelor comensurabile. Shaftesbury nu a reuşit să înţeleagă faptul că motivele morale pretind o *autoritate* asupra celorlalte (p. 190 n.). Cu toate acestea, Price nu arată felul în care această autoritate şi-ar putea exercita influenţa în câmpul de forţe în care motivele morale riscă să piardă. El observă o incomensurabilitate în considerentele care ne împing la acţiune, însă nu consideră că voinţa ar fi cea care explică cum anume putem să alegem dintre motivaţiile potenţiale incomensurabile. În schimb, este de părere că ea este ceea ce ne face capabili să răspundem unor raţiuni de un tip care să aibă prioritate asupra considerentelor provenite din dorinţe. Aşadar, Price nu ne explică cum putem acţiona liber când raţiunile noastre morale nu sunt destul de puternice încât să câştige împotriva celor nonmorale ori imorale.

4. Morală şi grijă providenţială

Ca protestant galez care a făcut carieră în Anglia, Price trebuie să fi suferit din pricina prejudecăţilor şi a excluderii juridice din viaţa politică. Dacă experienţa sa personală ne ajută să ne explicăm înflăcărarea cu care a apărat atât revoluţia americană, cât şi pe cea franceză, filosofia sa morală i-a oferit cu siguranţă o bază de argumentare[13]. Oricât de complicate i se păreau problemele morale particulare, el nu avea nici o îndoială cu privire la necesitatea extinderii libertăţii (în special a libertăţii religioase) mai mult decât se realizase până atunci, chiar şi în Anglia. Conştiinţa, pe care o consideră vocea lui Dumnezeu în noi (*Review*, p. 147), presupune libertatea, astfel încât să poată fi ascultată. Price combină această cerinţă cu credinţa sa în supravegherea de către providenţa divină a fiecărui detaliu al vieţii pentru ca să ajungă astfel la convingerea surprinzătoare că revoluţia americană are o importanţă apocaliptică. Lumea, crede Price, trebuie să arate semne de îmbunătăţire majoră înainte de ultima venire a lui Hristos. Astfel, „după introducerea creştinismului în lume, revoluţia americană se poate dovedi a fi cel mai important pas" în această îmbunătăţire. Ea ar face

13. Broşurile scrise de el pe aceste subiecte, retipărite în mod frecvent şi devenite surprinzător de populare, i-au adus autorului atât respectul Statelor Unite ale Americii, cât şi pe cel al Franţei, însă şi duşmănia lui Burke.

mai mult decât orice eveniment care a avut loc până în zilele noastre pentru a răspândi libertatea şi a arăta lumii întregi „că nimic nu este mai important decât cercetarea imparţială, un spirit onest şi o practică a virtuţii" (*Writings*, p. 119). Price a deplâns profund acceptarea sclaviei în America şi a susţinut că, dacă americanii ar scăpa de ea, revoluţia lor ar profeţi apropierea mileniului (*Writings*, p. 150)[14].

Dintre multele aspecte ale milenarismului lui Price, voi aminti doar unul singur[15]. Această poziţie arată mai clar decât orice altceva cât de importanţi sunt pentru etica sa Dumnezeu şi providenţa divină. Trebuie să ne urmăm conştiinţa, deşi adesea nu cunoaştem consecinţele acestei atitudini ; putem fi siguri însă că totul va fi aşa cum trebuie, deoarece Dumnezeu este acolo pentru a supraveghea totul (*Review*, p. 244). Trebuie să existe o viaţă de după moarte, deoarece în această viaţă virtutea nu este recompensată cum se cuvine şi nici viciul nu este pedepsit pe măsură. Mai mult, cursul actual al evenimentelor trebuie să fie considerat o educaţie morală ce ne sporeşte virtutea chiar şi aici (*Review*, pp. 260-261 ; *Writings*, pp. 118, 154-155, 157)[16]. Price respinge ideea conform căreia „cea mai mare fericire posibilă" ar fi cel mai potrivit scop pentru strădania umană, în parte deoarece el crede că nu ne putem forma o noţiune coerentă despre fericire : cea mai mare fericire nu e mai posibilă decât cea mai lungă durată ori cel mai mare număr (*Dissertations*, pp. 110-112 ; 120 n.). Însă, dacă fiecare dintre noi face tot ce poate pentru a-şi urma propria conştiinţă şi pentru a se supune diferitelor părţi ale legii virtuţii, Dumnezeu va avea grijă ca de aici să urmeze cea mai mare fericire justificabilă pentru toţi. Pentru Price, ca şi pentru Hooker şi Butler, noi suntem agenţii unei mari întreprinderi comune, îndrumaţi şi supravegheaţi de Dumnezeu. Principiile morale sunt independente de voinţa sa, însă Dumnezeu este indispensabil moralei, deoarece funcţionarea adecvată a lumii morale depinde de bunătatea şi puterea sa (*Writings*, pp. 163-164, 173).

---

14. Price nu spune nimic despre nevoia de a îmbunătăţi poziţia femeii.
15. Vezi *Dissertations*, p. 137 n., unde Price argumentează în favoarea progresului, inclusiv în favoarea progresului de la naţionalism către o pace mondială, ca parte a speranţei sale că tot mai mulţi oameni vor fi mântuiţi în eternitate şi nicidecum condamnaţi. Pentru un studiu complet asupra milenarismului său, vezi Fruchtman, 1983.
16. Price nu crede că suntem făcuţi să ne străduim pentru atingerea perfecţiunii (*Review*, p. 221).

5. Adam Smith şi reafirmarea sentimentalismului

Scrierea lui Adam Smith *The Theory of Moral Sentiments* (1759) a avut mai mult succes decât textul lui Price, *Review*, care apăruse doar cu un an mai devreme. Elocventă şi fermecătoare, aşa cum nu reuşise să fie cartea lui Price, însufleţind discuţiile asupra teoriei cu mici schiţe literare vioaie despre virtuţi şi vicii, precum şi cu anecdote istorice cu tentă morală, ea a apărut în şase ediţii în timpul vieţii autorului şi a fost tradusă în franceză şi germană[17]. Pentru cititorii de mai târziu, marea operă a lui Smith despre economie, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), a fost mult mai importantă. Chiar şi filosofii au dat mai puţină atenţie eticii lui Smith decât celei a lui Price, iar majoritatea istoricilor, dacă au ajuns să pună în discuţie tratatul moral al lui Smith, au făcut acest lucru numai datorită luminii pe care o arunca asupra operei sale economice, fundamentală din punct de vedere ideologic. Se presupunea că Smith a abandonat teoria sa morală când s-a apucat să-şi scrie opera târzie. Această eroare a fost acum înlăturată o dată pentru totdeauna[18]. Economia lui Smith se bazează pe filosofia morală din *The Theory of Moral Sentiments*. Dacă a conceput-o pe una dintre ele în timp ce lucra la cealaltă, totuşi etica a fost terminată prima. Astfel, suntem îndreptăţiţi să o examinăm ca pe o lucrare de sine stătătoare.

Considerată ca atare, ea ne ajută să punem întrebarea cu care am început acest capitol: care a fost semnificaţia eforturilor raţionaliste de după Hume de a întemeia morala pe raţiune? Ea ne ajută să punem şi o a doua întrebare. Sentimentalismul nu a avut parte niciodată de o expunere mai sofisticată decât cea oferită de Smith. Într-adevăr, după Smith, el nu a mai fost trecut prin nici o reformulare majoră. Acest tip de teorie a încetat să mai fie influent, iar opera lui Smith ne poate ajuta să înţelegem de ce s-a întâmplat acest lucru.

Începându-şi studiul istoric asupra filosofiei morale în partea a VII-a a cărţii *The Theory of Moral Sentiments*, Smith afirmă că există două

17. Pentru receptarea cărţii *The Theory of Moral Sentiments*, vezi introducerea editorilor, secţiunea 3 (a).

18. Pentru o privire retrospectivă mai folositoare asupra gândirii sale timpurii a relaţiei dintre *The Theory of the Moral Sentiments* şi *The Wealth of Nations*, vezi introducerea la *Theory*, secţiunea 2 (a). Vezi, de asemenea, Fitzgibbons, 1995.

întrebări la care trebuie să se răspundă în legătură cu principiile morale. Trebuie să ştim ce este virtutea sau „ce anume constituie caracterul excelent şi demn de laudă" şi trebuie să descoperim prin ce „putere sau facultate a spiritului" ajungem să preferăm un anumit tip de conduită altuia şi să-l numim pe unul corect, iar pe celălalt greşit (p. 265). Propriul său sistem răspunde ambelor întrebări, începând cu cea de-a doua.

Pentru Smith, puterea fundamentală a spiritului, cea care ne determină să distingem ceea ce este corect de ceea ce este greşit, este puterea sentimentului, cu toate că raţiunea joacă şi ea un rol important, chiar dacă subsidiar. Printr-un proces pe care autorul îl descrie minuţios, ajungem cu toţii să avem sentimente de aprobare ori de dezaprobare, orientate într-o primă instanţă spre dorinţele şi sentimentele celorlalţi (pp. 7-18, 92-93). În mare parte, aceste aprobări şi dezaprobări sunt comune tuturor oamenilor obişnuiţi. Din acest motiv, raţionamentele inductive ne dau posibilitatea de a formula reguli care sintetizează ceea ce simţim că trebuie aprobat şi ceea ce nu este însoţit de acest sentiment. Este nimerit să considerăm că aceste reguli sunt legile şi poruncile lui Dumnezeu. În lipsa sentimentelor morale, putem folosi aceste reguli pentru a ne dirija comportamentul (pp. 161-168). Suntem motivaţi în mod natural să le urmăm independent de aprobarea morală, însă întărirea motivelor noastre naturale de către sentimentele de aprobare, atât la noi, cât şi la ceilalţi oameni, este esenţială pentru trăinicia supunerii noastre faţă de ele (p. 262).

Smith se deosebeşte considerabil de predecesorii săi sentimentalişti, fundamentându-şi integral morala pe sentimente de aprobare. El respinge atât pretenţia lui Hutcheson de a fi localizat un simţ moral, cât şi pe aceea a lui Hume de a fi identificat un sentiment specific al aprobării morale. După cum afirmă Smith, Hutcheson admite faptul că nici un simţ nu poate fi descris prin intermediul obiectelor la care se adecvează. Simţul văzului nu este ceva colorat şi nici auzul nu are înălţime sau volum. Însă, după cum spune Smith, am putea crede că sentimentele morale ale unui ins care a simţit aprobare faţă de cruzime sau trădare sunt ele însele pervertite şi rele (p. 323 ; *cf.* p. 158). De aceea, Hutcheson se înşală. Şi cât de ciudat ar fi dacă nici un predecesor al lui Hume nu ar fi observat şi nu ar fi numit un sentiment specific despre care se presupune că s-ar număra printre experienţele cele mai comune ale fiinţelor umane (p. 326) !

Aprobarea se naşte din capacitatea noastră fundamentală de a simpatiza, adică puterea care ne permite să simţim în noi înşine echivalentul a ceea ce simt ceilalţi oameni. Atunci când devin conştient

de sentimentele tale, mă pot pune în locul tău şi pot simţi ceea ce simţi tu. Pot observa, de asemenea, cum m-aş simţi eu însumi în situaţia ta. A spune că îţi aprob sentimentele înseamnă a spune doar că am fost în situaţia ta şi am simţit exact ceea ce ai simţit şi tu sau, mai precis, când observ că aş simţi ceea ce simţi tu, şi încă la fel de puternic, simt o emoţie nouă, iar această emoţie nouă, care se naşte din observarea potrivirii dintre sentimentele tale şi ceea ce aş simţi eu, este aprobarea (pp. 16, 46 n.). Mai târziu, Smith adaugă un avertisment. Aprobarea nu este un sentiment unic, ci o familie de sentimente care „nu au trăsături comune [...] între ele" (p. 325).

Simpatia poate fi reflexivă, dar şi orientată către ceilalţi. Ea ne arată ce ar simţi ceilalţi faţă de propriile noastre sentimente, inclusiv faţă de aprobările noastre. Din acest motiv, ajungem să înţelegem nivelul de simţire pe care l-ar împărtăşi fiecare şi astfel l-ar aproba. Facultatea care ne îngăduie să devenim conştienţi în privinţa sentimentelor – şi a puterii pe care ar trebui să o aibă – ce ar fi aprobate de către toţi este ceea ce Smith numeşte omul lăuntric ori spectatorul imparţial[19]. Deşi răspunsul evaluativ al spectatorului furnizează datele iniţiale ale moralei, Smith crede că nici sentimentele implicate în decizia agentului nu sunt dificil de explicat. Atunci când ne gândim ce să facem în momentul următor, ne divizăm pe noi înşine în două fiinţe. Suntem, în acelaşi timp, agent potenţial şi spectator (p. 113). Ca agenţi, avem sentimente care ne impulsionează către un curs sau altul al acţiunii. Omul lăuntric ne arată dacă ceilalţi ar simpatiza sau nu cu acele sentimente, putând astfel să acţionăm în consecinţă.

Dezaprobarea poate fi suficientă pentru a împiedica acţiunea, iar aprobarea ne poate ajuta stimulându-ne acţiunea, deoarece, susţine Smith, una dintre dorinţele noastre de căpetenie este aceea de a fi preţuiţi şi aprobaţi de către ceilalţi. Smith merge aici mai departe decât Nicole, afirmând că vrem să fim demni de preţuirea şi aprobarea altora

19. Expresia „spectatorul imparţial" este folosită în prima propoziţie a unei scrisori de dedicaţie adăugată republicării din 1711, în formă de carte, a periodicului *The Spectator* care aparţinea lui Addison şi Steele. Hume vorbeşte despre „cercetarea imparţială" şi despre „cercetătorul imparţial", însă nu foloseşte expresia care l-a făcut pe Smith faimos. Smith o foloseşte devreme, în partea I (*Theory*, p. 26), însă modifică teoria în cadrul căreia ea apare pe măsură ce merge mai departe. Aici nu am consemnat toată evoluţia ei; vezi în special *Theory*, pp. 134-135, unde este evidenţiată nevoia de imparţialitate.

(pp. 114-119, 126). Acest lucru înseamnă pur şi simplu că vrem să fim lăudaţi de către ceilalţi atunci când dovedim că avem sentimente pe care le-ar aproba oricine. Astfel, determinarea acţiunilor noastre de către convingerile noastre morale, precum şi faptul că le posedăm depind de spectatorul imparţial, construit cu ajutorul capacităţilor noastre de a simpatiza (pp. 131, 137). Smith crede că Hume se înşală atunci când afirmă că acele opinii legate de ceea ce este folositor ori de ceea ce este plăcut în mod imediat ar fundamenta morala. „Afirm", spune Smith, „că nu acea perspectivă asupra [...] utilităţii ori a caracterului dăunător este prima ori principala sursă a aprobării noastre" (p. 188). Sursa acesteia constă mai degrabă în a înţelege care sunt dorinţele şi sentimentele pe care le poate împărtăşi oricine. Natura ne-a creat sociabili făcându-ne să dorim să acţionăm numai îndemnaţi de dorinţele la care are acces fiecare (p. 116).

Cu toate acestea, utilitatea joacă un rol important în concepţia lui Smith asupra principiilor morale. Aşa cum teoria sa se aseamănă cu concepţiile lui Nicole şi Mandeville prin accentul pus pe dorinţa ori nevoia noastră de a ne înţelege cu ceilalţi, ea se aseamănă şi prin insistenţa pe consecinţele neintenţionate ale unei astfel de dorinţe. Nicole a susţinut că iubirea de sine imită opera de caritate, Mandeville a afirmat că ea furnizează imboldul către o morală ipocrită, pe care o practică majoritatea oamenilor ; Smith argumentează că simpatia îndeplineşte rolul utilităţii. Spectatorul imparţial aprobă mai multe motive şi dorinţe pe lângă cea a bunăvoinţei, astfel că regulile pe care le creăm prin inducţie pornind de la sentimentele noastre nu se reduc la instrucţiunea de a maximiza binele. Chiar luând în considerare doar bunăvoinţa, noi îi aprobăm pe cei care îşi limitează actele de bunăvoinţă la familie, prieteni şi pământ natal (pp. 219 şi urm., 227 şi urm., 236-237). Atunci când înţelegem în mod adecvat acest fapt legat de ceea ce ne spune omul lăuntric, poziţia lui Smith se dovedeşte una familiară :

> Fericirea omenirii, ca şi a tuturor creaturilor raţionale pare să fi fost scopul originar intenţionat de creatorul lumii naturale. [...] Însă, acţionând conform poruncilor facultăţilor noastre morale, noi căutăm în mod necesar cele mai eficiente mijloace pentru a promova fericirea omenirii, şi de aceea se poate spune, într-un anumit sens, că vrem să cooperăm cu divinitatea şi să contribuim atât cât ne stă în putinţă la împlinirea planului providenţei (p. 166 ; *cf.* pp. 77-78, 236).

Atunci când acţionează moral, nimeni nu intenţionează să creeze cea mai mare fericire, însă poruncile spectatorului imparţial şi legile divine care le rezumă se dovedesc instructive în ceea ce priveşte rolul

pe care îl avem de jucat în realizarea acelui scop. Aici nu e vorba de înţelepciunea umană. Dumnezeu, „măreţul Cârmuitor al universului", este cel răspunzător de asta (pp. 87, 277; *cf.* pp. 236, 290). Mai mult, ceea ce Smith numeşte „succes în orice tip de activitate", precum şi încrederea şi iubirea ce susţin în mod natural virtutea sunt moduri în care Dumnezeu impune legile sale în această lume – deşi, e adevărat, s-ar putea ca ele să trebuiască suplimentate cu recompense într-o viaţă viitoare (pp. 166-169). Poziţia lui Smith seamănă mult, în această problemă, cu cea a lui Cumberland, însă Price este mai aproape de perspectiva celui dintâi. Cumberland crede, ca şi Hutcheson, că bunăvoinţa este ansamblul virtuţii, în vreme ce Smith – împreună cu Butler şi Price – respinge această concepţie. Smith rezistă tentaţiei filosofului (căreia i-a căzut pradă Epicur) de a încerca să justifice toate aparenţele prin intermediul câtorva principii (p. 299). Dumnezeul lui Smith are ca scop fericirea tuturor creaturilor raţionale, iar omul său lăuntric este „locţiitorul lui pe pământ" (p. 130). Chiar şi în aceste condiţii, noi trebuie să trăim sub o ireductibilă pluralitate de legi şi de virtuţi corespunzătoare lor şi să fim determinaţi în acţiunile noastre de multe alte motive, pe lângă bunăvoinţă, incluzând, uneori, un simţ al datoriei (pp. 171, 305).

Concepţiile lui Price şi Smith asupra moralei sunt astfel surprinzător de apropiate. Amândoi consideră că morala ne cere să ne supunem unui set de reguli sau legi care nu se obţin ele însele prin considerarea modului în care poate fi înfăptuit un scop sau ţel singular. Amândoi cred că respectul pentru reguli ne poate motiva (p. 162). Ei sunt de acord că nici un principiu unic nu este suficient pentru a oferi o îndrumare morală corespunzătoare. Amândoi susţin că, de fapt, acceptarea cerinţelor moralei le va aduce fericire celor ce o merită. Garanţia acestei uniuni a moralei cu fericirea se află, pentru amândoi, în crearea providenţială a puterilor noastre morale şi în supravegherea vieţilor noastre de către Dumnezeu. Nici unul dintre ei nu doreşte să tragă vreo concluzie fatalistă din credinţa în providenţa lui Dumnezeu. Price crede în liberul arbitru, în vreme ce Smith este un determinist care nu găseşte necesar nici măcar să menţioneze problema, însă nu ezită mai mult decât Price în a descrie meritele ori păcatele care ar fi validate de Dumnezeu. Protestantul galez şi presbiterianul scoţian se opun amândoi cu hotărâre controlului ori sprijinului statului pentru vreo religie anume[20]. Bineînţeles, între ei au existat şi dezacorduri în probleme

20. Pentru o înţelegere a perspectivei lui Smith, vezi *Wealth of Nations*, V, i, g.

morale şi politice specifice. Însă morala singură nu este suficientă pentru a explica de ce Price trebuia să fie atât de convins că este necesară o susţinere *raţională* a moralei, în vreme ce Smith rămâne atât de mulţumit de sentimentalismul său. Diferenţa crucială dintre Price şi Smith apare la intersecţia dintre religie şi morală.

Smith a ţinut prelegeri de teologie naturală în timp ce era profesor de filosofie morală la Glasgow (din 1752 până în 1764), luând în considerare „dovezile existenţei şi atributele lui Dumnezeu, precum şi acele principii ale spiritului uman pe care este întemeiată religia". Din nefericire, nu ne-a rămas nimic din ceea ce a predat[21]. Din *Theory of Moral Sentiments* aflăm prea puţine lucruri despre motivele încrederii lui Smith în crearea providenţială a naturii noastre şi supravegherea destinelor noastre. Explicând de ce crede că scopul lui Dumnezeu este fericirea tuturor fiinţelor raţionale, el sugerează două tipuri de argumente: „considerarea abstractă a infinitelor sale perfecţiuni" şi „analiza operelor naturii" (p. 166). Pe alocuri, oferă câteva sugestii despre dovada empirică a providenţei lui Dumnezeu, însă nu spune nimic despre vreun fel de demonstraţie *a priori* prin care să o deducă din perfecţiunea sa.

După cum am observat, Price este profund interesat de nevoia de a fundamenta o apărare raţională a convingerilor noastre religioase. Într-o anexă la *Review*, el oferă o dovadă *a priori* a existenţei lui Dumnezeu şi foloseşte morala sa raţionalistă pentru a argumenta că hotărârile lui Dumnezeu trebuie să aibă fundamente morale pentru a se potrivi cu ale noastre. El se îndoieşte în mod deschis de posibilitatea ca „analiza operelor naturii" să ne ofere, ea singură, asigurările de care avem nevoie în legătură cu voinţa lui Dumnezeu, asigurări care ne trimit dincolo de experienţa vieţii noastre pământeşti. În ciuda lungii sale prietenii cu Hume, Smith nu se arată deloc îngrijorat în legătură cu acceptabilitatea teologiei empirice, iar dispreţul său timpuriu faţă de metafizica platoniciană sugerează o puternică orientare empiristă[22]. Mai semnificativ este faptul că Price se teme de voluntarism, în vreme ce Smith nu dă nici un semn că l-ar fi deranjat vreodată. Amândoi sunt

21. Citatul este extras din relatarea lui John Millar asupra a ceea ce preda Smith, aşa cum apare ea în cartea lui Stewart „Account of the Life and Writings of Adam Smith, LL.D.", în *Works*, III, 274. Pentru a explica ignoranţa noastră, vezi introducerea la *Works*, V, 4.

22. Atitudinea sa este evidentă în eseul „The History of the Ancient Logics and Metaphysics", în *Essays*; vezi, de exemplu, p. 125.

puternici apărători a ceea ce Price numeşte autoguvernare, iar Smith dirijarea sinelui, însă aici Price are nelinişti teologice pe care s-ar părea că Smith nu le împărtăşeşte. Este autoguvernarea noastră compatibilă cu ideea că Dumnezeu ar fi un tiran căruia trebuie să i ne supunem sau ea are nevoie de un Dumnezeu care ne porunceşte pur şi simplu ceea ce putem constata noi înşine ca fiind raţional? Doar cel de-al doilea membru al alternativei îi va oferi lui Price morala asupra căreia insistă. Ceea ce impulsionează raţionalismul lui Price este credinţa potrivit căreia sentimentalismul nu este potrivit pentru a exclude un univers guvernat de Dumnezeul voluntarist, în care demnitatea umană nu poate fi menţinută. Războiul epistemologic a lui Price este dus în numele unei profunde valori morale.

6. Dezintegrarea filosofiei morale

Spre deosebire de oricare dintre predecesorii săi, Smith prezintă o cercetare istorică serioasă a subiectului ca parte a tratatului său de filosofie morală. În cursul acesteia, el se întreabă ce efect ar putea să aibă „raţionamentele filosofiei" asupra sentimentelor şi conduitei noastre morale (p. 293). Această întrebare apare în timpul criticii pe care o face stoicismului. El admiră foarte mult virtutea copleşitoare a autocontrolului – capacitatea noastră de a ne controla propriile afecte – şi consideră că forţa stoicismului constă în angajamentul său faţă de această virtute. Însă respinge lauda pe care stoicismul o face apatiei şi este deosebit de critic la adresa concepţiei favorabile sinuciderii (pp. 281-292). Oare raţionamentele pe care se sprijină aceste concepţii respingătoare ar putea să schimbe cu adevărat judecăţile omului lăuntric? Smith admite că raţionamentul stoic poate într-adevăr să pervertească uneori simţămintele noastre nefilosofice, deşi, în ansamblu, consideră că acesta ne încurajează mai degrabă „să acţionăm cu mai multă mărinimie eroică şi cu o mai mare bunăvoinţă" (p. 293). Chestiunea are o importanţă mai mare decât evaluarea stoicismului. „A orienta judecăţile acestui om lăuntric", susţine Smith, „este măreţul scop al tuturor sistemelor moralei", iar dacă stoicismul orientează greşit aceste judecăţi, atunci el eşuează lamentabil.

Cât de bine serveşte acestui scop propria teorie a lui Smith? Se obiectează uneori că, tocmai din cauză că teoria sa urmăreşte să fie o ştiinţă, ea oferă cel mult o relatare psihologică a motivelor pentru care noi emitem judecăţi morale. Ea nu poate orienta sentimentele noastre

deoarece, conform logicii acestei obiecţii, teoria nu reuşeşte să ofere un temei judecăţilor noastre sau să ofere vreun motiv pentru care ar trebui să le considerăm dotate cu autoritate[23]. Însă această critică pierde din vedere tocmai ceea ce reprezintă forţa teoriei aprobării a lui Smith. A întreba care este justificarea unui set de judecăţi morale înseamnă a întreba, pur şi simplu, dacă spectatorul imparţial le-ar aproba. Un răspuns afirmativ este toată justificarea pe care ar putea să o aibă morala. Smith crede că nu putem depăşi sentimentele noastre morale pentru a ajunge la un alt nivel de justificare.

Cu toate acestea, Smith ridică el însuşi problema capacităţii filosofiei morale de a orienta judecăţile omului lăuntric. Smith nu are nici o îndoială în privinţa puterii teoretice a concepţiei sale. El pretinde că ea face mult mai mult decât să justifice existenţa şi eficacitatea regulilor morale. Simpatia cu sentimentele agenţilor, cu ale acelor agenţi afectaţi de ceea ce fac şi cu ale simplilor spectatori explică de ce anumite virtuţi sunt plăcute, în timp ce altele, în special dirijarea sinelui, sunt copleşitoare. Teoria dezvăluie originile distincţiei dintre îndatoririle precise şi obligatorii ale dreptăţii şi îndatoririle mai puţin precise şi facultative ale binefacerii. Această distincţie explică recunoştinţa şi resentimentul, precum şi legăturile lor cu convingerile noastre despre pedeapsă şi recompensă, explicând totodată acceptarea inegalităţilor de rang şi avere, înclinaţia noastră către autoamăgire şi leacul ei, credinţele noastre legate de perfecţiune şi nevoia de a trece cu vederea neînţelegerile atunci când trebuie să ne bucurăm de un beneficiu. Nu în ultimul rând, Smith crede că teoria sa remediază defectele pe care le descoperă în toate celelalte concepţii puse la dispoziţie de istorie[24].

Să presupunem atunci că teoria sa face ceea ce ar trebui să facă o ştiinţă, respectiv să reveleze un „principiu de legătură al naturii", creând astfel ordine în „acest haos de aparenţe conflictuale şi discordante"[25]. Ce anume face ea ca să ne îndrume sentimentele şi astfel să ne orienteze acţiunile? De vreme ce majoritatea oamenilor trăiesc după regulile practice ale moralei şi nu sunt ghidaţi în mod nemijlocit de sentimentele reale care îşi au originea în omul lăuntric, am putea crede că filosofia morală ar trebui să ne ajute să formulăm aceste

23. Vezi, de exemplu, capitolul II, 1, în Campbell, 1971.
24. De exemplu, Smith critică aspru defectul teoriei lui Hume care apare în remarca acestuia din *Treatise*, p. 416, potrivit căreia ar fi mai raţional pentru el să prefere moartea unei mulţimi de persoane necunoscute decât să se zgârie la un deget (vezi *Theory*, pp. 136 şi urm.).
25. „Istoria astronomiei", în *Essays*, pp. 45-46.

reguli. Totuşi, Smith face o apreciere negativă a capacităţii teoriei de a ne ajuta în această privinţă. Concepţia sa rezultă, în parte, din acceptarea distincţiei pe care o face dreptul natural modern între îndatoririle perfecte şi cele imperfecte, distincţie pe care Smith, ca şi Hume o transpun în termenii virtuţii.

Ceea ce Smith numeşte „regulile generale ale virtuţii" sunt, potrivit lui, în majoritatea cazurilor atât de „laxe şi inexacte", încât nu pot furniza o îndrumare completă. Noi nu putem stabili reguli absolute, lipsite de excepţii, pentru virtuţile prudenţei, recunoştinţei, caităţii şi prieteniei. Cu toate acestea, regulile generale ale virtuţii dreptăţii diferă în această privinţă. Ele pot fi determinate cu „cel mai înalt grad" de exactitate (pp. 174-175). În vederea practicării virtuţilor binefacerii, autorii pot, cel mult, să înfăţişeze „sentimentul inimii, pe care este întemeiată [...] fiecare" – o sarcină care cere în egală măsură delicateţe şi elocvenţă. Este mai uşor să descrii acţiunile spre care ne-ar îndruma fiecare virtute. Cicero şi Aristotel s-au descurcat de minune în această privinţă. Operele lor pot „înflăcăra iubirea noastră naturală de virtute" şi ne pot determina să avem sentimente mai bine diferenţiate decât de obicei. Acest mod de a trata regulile moralei este ceea ce numim propriu-zis etică. Chiar dacă nu este o ştiinţă capabilă de prea multă precizie, totuşi ea poate „să imprime supleţii celor tineri cele mai nobile şi mai durabile impresii" (pp. 328-329). Reamintindu-ne că originile scrierii *Theory* a lui Smith se regăsesc în prelegerile sale universitare, sesizăm funcţiile propriei sale portretizări a virtuţilor şi viciilor.

Aici apare o problemă, deoarece mulţi moralişti nu se mulţumesc să-i perfecţioneze şi să-i sfătuiască astfel pe cei tineri. Ei ar dori ca etica să fie mult mai precisă, aşa încât adoptă ca model virtutea dreptăţii şi încearcă să conceapă reguli detaliate pe care agenţii ar trebui să le respecte pentru a-şi îndeplini obligaţiile. Rezultatul acestui demers este cazuistica, respectiv efortul „de a prescrie reguli pentru conduita omului bun" (pp. 329-330). Cazuiştii nu erau mulţumiţi cu explicarea în detaliu a cerinţelor dreptăţii în cazul acţiunilor individuale. Îndemnaţi de nevoile acelora care ascultau confesiuni şi examinau fiecare gând secret în privinţa devierii de la ortodoxie, ei au încercat să reglementeze în aceeaşi măsură veracitatea şi castitatea. Au încercat, pe scurt, „să orienteze prin reguli exacte ceea ce nu poate fi judecat decât de impresii şi sentiment". Lucrările lor sunt inutile şi plictisitoare, iar încercarea lor ar trebui abandonată. Ceea ce trebuie să se facă este o expunere adecvată a virtuţii dreptăţii. Aceasta este sarcina

jurisprudenţei, care împreună cu etica constituie singurele părţi utile ale filosofiei morale. La finalul cărţii sale despre acest subiect, Smith anunţă că se va întoarce la problemele dreptăţii, acolo unde munca importantă începută de Grotius nu a fost încă terminată (pp. 339-342).

Din ceea ce putem vedea din eforturile lui Smith referitoare la acest subiect, reflectate în notele studenţilor luate în timpul prelegerilor sale asupra jurisprudenţei, este clar că, deşi în prelegeri este presupusă filosofia morală din *The Theory of Moral Sentiments*, amănuntele nu îi datorează nimic acesteia şi nu sporesc înţelegerea noastră filosofică. De exemplu, atunci când introduce în discuţie drepturile naturale, Smith spune pur şi simplu că originea lor este „destul de evidentă" şi că nu au nevoie de o explicaţie suplimentară[26]. În acest caz, jurisprudenţa, care este singura parte a filosofiei morale capabilă de o dezvoltare raţională sistematică, nu este filosofică. Cazuistica trebuie să fie respinsă, iar etica este în primul rând o problemă de retorică. În concepţia lui Smith, se pare că filosofiei nu îi rămâne prea mult de făcut pentru a orienta judecăţile spectatorului imparţial. După cum ştim, alţii au aşteptat mai mult de la filosofia morală. Se prea poate ca Smith să-i fi făcut să creadă că ar trebui să privească în altă parte decât spre sentimentalism ca să găsească ceea ce voiau.

7. Reid şi puterile active

Prietenul lui Smith, Thomas Reid, şi-a manifestat profundul dezacord faţă de acesta, însă nu din pricina faptului că teoria sa nu a reuşit să îndrume sentimentele. Reid înţelegea filosofia morală ca pe o întreprindere teoretică, nu practică. El susţinea că, „oriunde găsim un dezacord oarecare între regulile practice ale moralei, care au fost acceptate în toate epocile, şi principiile oricăreia dintre teoriile avansate asupra acestui subiect, regulile practice trebuie să fie modelul de urmat" (*Active Powers*, V, IV, p. 646a)[27]. Prin contrast, înţelepţii pot şti mai multe decât oamenii obişnuiţi despre ceea ce face ca o viaţă să fie fericită, însă chiar şi aici sfatul lor are puţină influenţă asupra celorlalţi,

26. „Lectures on Jurisprudence" (B), în *Works*, V, 401, 459.

27. Problema este subliniată şi în notele prelegerilor lui Reid, *Practical Ethics*, p. 111. Trimiterile la numerele paginilor pentru citatele din *Active Powers* şi *Intellectual Powers* se fac după *Works*.

inclusiv asupra lor însişi (III, IV, pp. 216-217). Potrivit lui Reid, teoria nu corectează practica şi, prin urmare, interesul său în privinţa filosofiei morale este concentrat asupra epistemologiei şi metafizicii eticii.

Reid ne indică motivul abordării sale în lucrarea *Essays on the Intellectual Powers of Man*, publicată în 1785[28]. El elaborează aici o epistemologie care intenţiona să apere convingerile simţului comun în privinţa cunoaşterii de sine şi a cunoaşterii lumii în care trăim. Împotriva lui Hume şi a celorlalţi care au fost induşi în eroare de teoria cartesiană potrivit căreia, în percepţie, noi suntem conştienţi în mod imediat doar de ideile pe care le avem în minte, Reid afirmă că percepţia ne oferă cunoaşterea obiectelor exterioare şi a legăturilor lor cauzale. Acolo unde Locke şi Hume susţineau că noi cunoaştem în mod imediat doar ceea ce este particular, Reid argumentează că avem cunoştinţa intuitivă a conceptelor generale, care ne sunt date pur şi simplu împreună cu puterile noastre mentale, precum şi cunoştinţa intuitivă a adevărurilor sau axiomelor fundamentale. Fără aceste concepte generale şi axiome fundamentale nu putem raţiona în legătură cu lumea pe care ne-o dezvăluie simţurile şi, în consecinţă, nu am putea să elaborăm ştiinţele pe care le avem.

Fiinţele umane trebuie să raţioneze din pricina incapacităţii lor de a vedea toate legăturile dintre adevăruri, aşa cum le vede Dumnezeu (*Intellectual Powers*, VII, 1, p. 476a). Reid respinge argumentul lui Locke potrivit căruia adevărurile morale pot fi demonstrate. El nu procedează în acest fel fiindcă ar crede că sentimentul poate să explice morala, ci fiindcă demonstraţia nu este conceptul potrivit pentru înţelegerea raţionalităţii acesteia. Locke dă exemple de legături abstracte între concepte. De pildă, acolo unde nu există proprietate, nu există nici nedreptate. Însă morala trebuie să se ocupe de obligaţiile morale care le revin indivizilor concreţi, iar pe acestea nu le putem demonstra, din moment ce nu putem cunoaşte ceea ce Locke ar numi esenţele reale ale indivizilor. Nu putem demonstra nici propria noastră existenţă, chiar dacă nu avem nici o îndoială în privinţa ei. Avem doar o facultate

28. Cele mai importante idei sunt schiţate în textele sale de început *Philosophical Orations*, susţinute în cadrul exerciţiilor de absolvire, în 1756 şi 1759, în termeni ce amintesc de lordul Herbert de Cherbury. Vezi *Philosophical Orations*, p. 951, unde Reid îi îndeamnă pe filosofi să nu se mai ocupe de respingerea noţiunilor comune, ci mai curând să construiască pe temeiul lor.

care ne dă posibilitatea să vedem că, în anumite cazuri, obligaţiile există. Fără această facultate nu putem fi agenţi responsabili (*Intellectual Powers*, VII, II, pp. 479b-481a). Facultatea morală sau conştiinţa este o putere intelectuală (*Active Powers*, III, III, VIII, p. 599a). Asemenea altor puteri cognitive fundamentale, ea trebuie să ne arate primele adevăruri, cele cunoscute intuitiv, şi mai trebuie să ne ofere posibilitatea să deducem concluzii din ele. Toate raţionamentele trebuie să fie fundamentate pe adevăruri cunoscute fără raţionament, iar morala nu face excepţie. Într-adevăr, dacă cuiva îi lipsesc intuiţiile şi nu este capabil să vadă că unele lucruri sunt corecte, iar altele greşite, el nu poate raţiona în privinţa moralei (*Intellectual Powers*, VII, II, p. 480a ; VII, III, p. 482a).

Faptul că morala depinde în mod esenţial de cunoaşterea intuitivă a principiilor nu este doar o întâmplare fericită. „Dacă regulile virtuţii ar trebui să fie descoperite [...] printr-un fel oarecare de raţionament, tristeţea ar fi, de departe, condiţia marii majorităţi a oamenilor, cei care nu au mijloacele de a cultiva puterea raţionamentului." Însă virtutea este reclamată de toţi, iar „cunoaşterea care este necesară tuturor trebuie să fie accesibilă tuturor" (*Intellectual Powers*, VII, II, p. 481a). Desigur că trebuie să folosim raţiunea pentru a aplica „axiomele moralei" la cazuri particulare şi, în această privinţă, suntem cu toţii supuşi greşelilor. Cu toate acestea, fundamentele sunt sigure şi înţelese cu promptitudine (VII, II, p. 481b).

În *Essays on the Active Powers of Man*, publicate în 1788, Reid îşi apără în diferite moduri afirmaţiile legate de raţionalitatea moralei. El argumentează în favoarea unei psihologii morale care să explice cum poate fi eficientă cunoaşterea pe care ne-o oferă facultatea morală în îndrumarea acţiunilor noastre. Apoi, spre deosebire de Price, încearcă să specifice axiomele cunoscute în mod intuitiv. Asemenea lui Price, Reid argumentează din nou – şi, probabil, cu mai mult succes – împotriva tezei sentimentaliste a lui Hume. Începe cu afirmaţiile lui Reid în legătură cu axiomele morale şi raţionalitatea lor[29].

29. Pentru o descriere mai completă a filosofiei morale a lui Reid, vezi introducerea lui Haakonssen la scrierea lui Reid *Practical Ethics* sau, ca alternativă, capitolul 6 din Haakonssen, 1996.

8. În apărarea evidenţei – axiomele intuitive

În explicitarea adevărurilor evidente prin sine fundamentale, Reid ne înfăţişează primele elemente ale unui sistem al principiilor morale, care nu este acelaşi lucru cu o teorie a moralei[30]. Deoarece chiar şi puterile native ale intuiţiei necesită educaţie şi dezvoltare, ar fi util să se formuleze principiile morale şi să se ilustreze semnificaţia lor în cazuri tipice. Un sistem de principii morale nu trebuie să fie ordonat în maniera geometriei. Mai curând, asemenea unui sistem botanic, el colectează cunoaşterea particulară şi o face mai uşor de memorat. În capitolul XIV, 1, am arătat că Reid dezaprobă felul în care anticii au „metodizat" morala în termenii virtuţilor, fiind de părere că este mai creştineşte să folosim categoriile de datorie faţă de Dumnezeu, faţă de noi înşine şi faţă de aproapele nostru (*Active Powers*, V, II, pp. 640a-642). El crede, de asemenea, că este mult mai potrivit să pornim de la îndatoriri, nu de la drepturi, aşa cum tind să o facă autorii ce susţin jurisprudenţa naturală. Morala ne învaţă datoria, în vreme ce jurisprudenţa ne învaţă drepturile, însă drepturile presupun îndatoririle, care le sunt anterioare (V, III, p. 643a). Iar îndatoririle – seturile de acţiuni la care noi suntem obligaţi din punct de vedere moral – depind în schimb de legile sau axiomele pe care le cunoaştem prin intuiţie.

Există trei grupuri de axiome. Cele din primul grup enunţă, în linii mari, condiţiile generale privind morala: faptul că există diferenţe morale în comportamentul uman, că doar acţiunile voluntare şi evitabile sunt subiectul aprecierii morale, că trebuie să ne străduim să ne descoperim îndatoririle şi apoi să le îndeplinim (V, I, p. 637b).

Axiomele din cel de-al doilea grup sunt mai concrete. Două dintre ele privesc datoria noastră faţă de noi înşine. Preferăm un bine mai mare unuia mai mic, indiferent când se va produce el. De asemenea, trebuie să ne supunem „intenţiei naturii", aşa cum o aflăm din studierea naturii noastre – de exemplu, urmând conştiinţa, care poartă semnele faptului că ne-a fost dată drept călăuză înzestrată cu autoritate (III, III, VIII, pp. 597-598a). Urmează apoi două axiome în legătură cu datoria noastră faţă de ceilalţi. Nu trebuie să trăim doar pentru noi înşine, ci ar trebui să facem tot ceea ce ne stă în putinţă pentru a fi de folos acelei

30. El răspunde, desigur, şi nemulţumirii lui Locke legate de faptul că teoreticienii ineişti ai moralei nu ne spun niciodată care principii sunt înnăscute (*ECHU*, I, II, 14, p. 25).

societăţi căreia îi aparţinem. Trebuie să-i tratăm pe ceilalţi aşa cum socotim că este drept să ne trateze ei pe noi. Aceasta este esenţa dreptăţii. Reid accentuează faptul că ea presupune capacitatea noastră de a vedea ce este corect şi ce este greşit, cel puţin în comportamentul celorlalţi (V, I, p. 639). În fine, îi datorăm „veneraţie şi supunere" lui Dumnezeu.

Cel de-al treilea grup de axiome ne vine în ajutor când apar conflicte între cerinţele diferitelor virtuţi. Virtuţile sunt „dispoziţii de a acţiona în conformitate cu o anumită regulă generală" şi, în această calitate, ele nu pot intra în conflict. Uneori însă nu putem satisface în acelaşi timp cerinţele tuturor virtuţilor. Atunci unele reguli au prioritate faţă de celelalte, iar Reid consideră evidentă prin sine ierarhia regulilor. Este evident, de pildă, că trebuie să restituim datoriile înainte de a oferi daruri (V, I, pp. 639b-640).

Acordul general în privinţa principiilor nu arată prin el însuşi că acestea sunt intuiţii raţionale. Încă din Antichitate, filosofii au căzut de acord asupra „regulilor practice ale moralei", dar nu s-au înţeles în problema explicării lor adecvate (V, IV, p. 646a). Nevoia de a le apăra raţionalitatea este rezultatul unei evoluţii relativ recente, crede Reid, una care îşi are originea în „sistemul modern al ideilor şi impresiilor". După ce filosofii au făcut distincţia între calităţile primare şi cele secundare şi după ce le-au descris pe cele din urmă ca fiind doar senzaţii în sufletul nostru, nu a trecut mult şi aceştia au trimis calităţile morale şi estetice pe calea culorilor şi a gusturilor (V, VII, p. 670b). Încercarea lui Reid de a arăta că acţiunile pot fi cu adevărat obligatorii, iar agenţii cu adevărat virtuoşi face parte din efortul său de a combate sistemul epistemologic modern.

Reid oferă câteva argumente împotriva sentimentalismului lui Hume. Voi lua în considerare doar unul singur, care detaliază o linie de gândire sugerată de Cumberland. Gândirea şi limbajul obişnuite presupun că diferenţele morale caracterizează cu adevărat acţiunile şi agenţii şi că nu exprimă doar propriile emoţii şi dorinţe în privinţa lor[31]. Reid a accentuat puternic acest punct de vedere. Atunci când spun despre comportamentul tău că a fost corect, acest lucru nu este identic cu a spune că respectivul comportament mi-a oferit un sentiment specific, de vreme ce prima afirmaţie priveşte comportamentul tău, iar a doua

31. Punctul de vedere similar al lui Cumberland se găseşte în *Laws of Nature*, 5, XVI, pp. 214-215, capitolul VI, 5. Nu cunoşteam acest fragment când am discutat argumentele lui Reid în Schneewind, 1977, p. 67.

se referă la mine. Îmi poţi contrazice prima afirmaţie fără a mă ofensa, însă, dacă o negi pe a doua, mă acuzi că mint. Toate limbile permit exprimări de primul fel. Însă, dacă „aprobarea morală este doar un sentiment fără judecată", atunci oricine foloseşte un asemenea limbaj fie vorbeşte fără înţeles, fie încalcă orice regulă de gramatică şi retorică, vorbind despre el însuşi în timp ce pretinde că vorbeşte despre altceva. „Cred că o asemenea consecinţă", spune Reid, „ar fi suficientă să înfunde orice opinie filosofică din care provine" (V, VII, pp. 673-674a)[32].

9. Libertate şi morală

În concepţia lui Reid, argumentele de acest tip aparţin teoriei moralei, care oferă o explicaţie a „structurii puterilor noastre morale" (V, II, p. 642b). Deşi acest domeniu complex are puţină relevanţă asupra cunoaşterii cotidiene a datoriei, el se bucură de cea mai mare atenţie din partea lui Reid în *Active Powers* şi, având în vedere concepţia sa, nu trebuie să ne mire că lucrurile stau astfel. Dat fiind că trebuie să avem încredere în facultăţile noastre (III, III, VI, p. 591b), că principiile moralei sunt evidente prin sine şi uşor accesibile oamenilor maturi şi că din ele decurge cu atâta uşurinţă întregul „sistem al moralei", încât oricine „ar dori să-şi cunoască datoria ar putea să o facă" (V, I, p. 640b), filosoful moralei n-ar putea avea prea multe lucruri noi de spus în legătură cu morala[33]. Una din diferenţele principale dintre Reid şi adepţii teoriei dreptului natural – pe care, ca şi Butler, îi urmează în probleme importante – este aceea că Reid nu susţine că trebuie să derivăm cunoaşterea cerinţelor morale din cunoaşterea naturii umane. Asemenea adepţilor teoriei dreptului natural, Reid crede că natura noastră ne arată intenţiile pe care le are Dumnezeu faţă de noi;

32. Însuşi Hume apelează la limbajul obişnuit, înţeles ca un ghid pentru sentimentele noastre morale, observând că „fiecare limbă" posedă cuvinte eulogistice ori dislogistice (*Principles of Morals*, p. 174).

33. Nu vreau să diminuez importanţa angajamentului lui Reid de a-şi învăţa studenţii să fie agenţi morali mai sensibili. După cum arată Haakonssen, 1990, atunci când vorbeşte despre jurisprudenţa naturală, Reid acoperă multe subiecte importante pentru viaţa morală. Este pe deplin în acord cu opiniile sale tipărite ca să procedeze astfel, de vreme ce, potrivit spuselor lui, cei care au gândit mai mult decât majoritatea oamenilor cu privire la aceste chestiuni ar putea să-i lumineze şi pe alţii (*Active Powers*, V, II, p. 642a).

susţine că trebuie să ne supunem intenţiei naturii; însă, atunci când consideră axiomele ca fiind evidente prin sine, el neagă faptul că oamenii trebuie să deţină vreo cunoaştere specială a naturii noastre pentru a avea o cunoaştere morală. Cu toate acestea, el crede că teoria moralei este „o parte foarte importantă a filosofiei spiritului uman" (V, II, p. 643a). Ceea ce o face să fie atât de importantă nu sunt pur şi simplu dovezile pe care le oferă în favoarea faptului că posedăm dorinţe ce privesc binele celorlalţi, cât şi dorinţe ţinând de propriul interes, ci angajarea ei în întrebarea dacă suntem sau nu agenţi veritabili sau, după cum formulează Reid problema, dacă avem sau nu puteri cu adevărat active.

Discutând această problemă, aşa cum procedează pe larg, Reid răspunde temerii că într-un univers de felul celui pe care ni-l arată ştiinţa modernă nu ar fi loc pentru nimeni altcineva în afară de Dumnezeu care să fie cu adevărat activ. În răspunsul său, el dezvoltă direcţia de gândire a lui Clarke. Opinia potrivit căreia unele lucruri acţionează, în timp ce altele sunt acţionate este unul dintre punctele fixe printre opiniile simţului comun de care Reid refuză să se îndoiască (I, III, p. 519a). Ideea de putere este simplă. Ea nu este obţinută prin intermediul simţurilor sau al reflecţiei, ci este cunoscută doar în mod mijlocit, prin acele lucruri pe care observăm că le provoacă (I, I, p. 514). Dacă Locke s-a înşelat în multe privinţe asupra puterii, nu s-a înşelat atunci când a susţinut că „singura noţiune sau idee clară pe care o avem despre puterea activă este luată din puterea pe care o găsim în noi înşine de a imprima o anumită mişcare corpului nostru ori o anumită orientare gândurilor noastre" (I, V, p. 523a). Dat fiind că avem voinţe, cum ne armonizăm cu lumea ordonată cauzal în care trăim? Reid nu contrazice niciodată credinţa comună potrivit căreia fiecare eveniment sau schimbare trebuie să aibă o cauză (IV, II, p. 603a). În schimb, el pune întrebări cu privire la felul în care simţul comun vorbeşte despre un eveniment natural ca fiind cauza altuia. Nu trebuie să înţelegem acest tip de exprimare în sens literal, nu mai mult decât o facem astăzi când spunem că soarele răsare. Deoarece nu putem obţine cunoaşterea cauzalităţii ori a puterii prin intermediul simţurilor – şi aici Reid acceptă perspectiva lui Hume –, tot ceea ce cunoaştem cu adevărat din lumea naturală sunt succesiuni de evenimente asemănătoare legilor. Acest lucru este îndeajuns pentru a ne satisface curiozitatea, a ne învăţa la ce să ne aşteptăm şi a ne arăta cum să facem ca lucrurile să se întâmple (I, VI, p. 526b; IV, III, pp. 606b-607a). Regularităţile nu constituie cauze, indiferent de ceea ce ar crede Hume, însă în măsura

în care este vorba despre natură, ele ne oferă tot ceea ce ne este necesar. Dumnezeu ar putea mişca lucrurile naturale în mod direct, prin intermediari ori printr-o poruncă iniţială, însă acest lucru nu este nici important şi nici nu poate fi decis. „Doar în cazul acţiunilor umane, care pot fi lăudate sau blamate", spune el, „este necesar ca noi să ştim cine este agentul" ; iar aici putem spune adesea destule.

Ceea ce contează este actul voinţei sau voliţia. Dorinţa şi pofta pot avea ca obiect aproape tot ce este imaginabil, însă voinţa îşi poate lua ca obiect doar „unele acţiuni ale noastre", fie gândirea, fie o mişcare a corpului la care ne gândim şi credem că ar fi în puterea noastră (II, I, pp. 531a-533a). A voi înseamnă a ne determina pe noi înşine să îndeplinim un asemenea act. Doar acţiunile provenind din voinţă sunt voluntare (II, I, p. 531a ; IV, I, p. 601b). Reid recunoaşte dezinvolt că nici el şi nici altcineva nu cunosc felul în care hotărârile voinţei controlează gândurile ori fac corpul să se mişte (I, VIII, p. 528a). Pentru el, ca şi pentru Locke, întrebarea esenţială este : ce anume determină voinţa ?

Reid crede că, în situaţiile în care se manifestă liberul arbitru, persoana a cărei voinţă este implicată este cauza voliţiei. Aici, el ajunge la afirmaţia sa fundamentală legată de puterea activă umană. Noi posedăm pur şi simplu puterea de a ne determina propriile voinţe pentru un lucru sau altul, să acţioneze sau să se abţină. Deoarece cauzalitatea constă în exercitarea unei puteri active fundamentale, şi nu într-o legătură constantă, Reid nu oferă nici o descriere a felului acestei determinări şi crede că nu se mai pot face alte cercetări în privinţa cauzelor. Putem întreba de ce unii au făcut alegerea pe care au făcut-o. Însă acest lucru, după cum vom vedea, nu înseamnă în mod necesar a întreba ce anume a determinat agentul să-şi determine propria voinţă aşa cum a făcut-o. Aceasta ar putea fi o întrebare legată de raţiunile sale (IV, I-II, pp. 601a-604a).

De aceea, o concepţie a agentului ca un fel anumit de cauză este esenţială pentru modul în care înţelege Reid libertatea şi morala. Puterea activă nu este întotdeauna implicată în explicarea comportamentului nostru. Când ea explică însă de ce ne-am determinat voinţa aşa cum am făcut-o, atunci, spune Reid, suntem liberi şi pe deplin răspunzători pentru acţiunile care urmează de aici.

Nu este deloc surprinzător că Reid nu acceptă poziţia lui Hume, potrivit căreia motivele determină în mod necesar voinţa. Asemenea lui Clarke, el argumentează că motivele nu sunt deloc cauze eficiente. Un motiv „nu este un lucru care există, ci un lucru care este conceput",

şi astfel el nu este felul potrivit de entitate care să intre într-o relaţie cauzală (IV, IV, p. 608b). Determiniştii presupun că lumea este compusă din materie inertă, care nu acţionează niciodată şi asupra căreia se acţionează întotdeauna. De vreme ce văd comportamentul fiinţelor inteligente ca făcând parte dintr-o asemenea lume, ei consideră că motivele acţionează asupra voinţei proporţional cu forţa şi direcţia lor. Dar dacă vedem în fiinţele raţionale nişte agenţi veritabili, atunci trebuie să spunem că motivele *influenţează* acţiunea aşa cum o face şi sfatul, însă nu că o provoacă.

Printre motivele care influenţează acţiunea se află şi acelea care provin din principiile raţionale ale acţiunii. Ştim că suntem influenţaţi de ideea propriului nostru bine în ansamblu şi că, fără raţiune, nu putem nici măcar să avem conceptul unui asemenea bine (III, III, II, pp. 580b-581). Putem fi determinaţi să acţionăm şi de gândul datoriei noastre, care, deoarece datoria este un concept simplu, nu poate fi redus la cel al interesului. Nu avem nici un motiv să ne îndoim că judecăţile noastre în această privinţă ne influenţează în aceeaşi măsură. Dacă nu ne-am putea conduce pe noi înşine după aceste principii raţionale, am fi lăsaţi la cheremul pasiunilor care, potrivit lui Reid, nu conţin nici o ordine interioară (III, III, V, pp. 586b-587). Însă nu suntem în această stare nefericită. Cunoaşterea morală şi liberul arbitru colaborează pentru a face din noi agenţi care se autoguvernează.

10. Moştenirea lui Reid

Reid observă că „bunătatea şi dreptatea dezinteresate" ale lui Dumnezeu sunt calităţi care îl transformă într-un obiect de devoţiune, şi nu într-unul al fricii, şi că noi trebuie să ne supunem lui din principiu, şi nu din „servilism" (III, III, IV, p. 585b). Altfel, vechea îngrijorare legată de o divinitate voluntaristă pare să lipsească din paginile lui Reid. Deşi argumentează împotriva egoismului psihologic, el nu este serios preocupat de acest lucru. Nici scepticismul practic nu este un pericol viu. Nimeni – nici epicureicii căutători de plăcere, nici măcar reputatul sceptic Hume – nu se îndoieşte cu adevărat de realitatea distincţiilor morale (III, III, V, pp. 587b-588a; *cf.* III, III, VII, p. 594a). Ceea ce vedem din guvernarea divină a lumii din jurul nostru constituie o dovadă că, pentru Dumnezeu, bunăvoinţa nu reprezintă ansamblul virtuţii (IV, XI, p. 633b). Acest lucru este valabil şi pentru noi. De vreme ce trebuie să avem încredere în facultăţile noastre, iar

intuiţiile noastre ne arată o pluralitate de principii morale, nu putem presupune că morala este doar o problemă de bunăvoinţă. Impasul moral poate apărea din pricina pluralităţii principiilor de bază, însă în ansamblu „calea datoriei este o cale limpede" (V, I, p. 640b).

Ceea ce practică filosoful Reid cel mai mult este apărarea teoretică a pretenţiilor simţului comun la cunoaştere. Atacul asupra sentimentalismului lui Hume face parte din această apărare, ca şi încercarea lui Reid de a explica cum anume putem fi agenţi care se autoguvernează în lumea pe care ne-o arată ştiinţa. Viziunea deterministă naturalizantă a lui Hume trebuie să fie respinsă, deoarece Reid o consideră a fi acel tip de teorie care pune în pericol morala. Potrivit sistemului determinist, lumea este pur şi simplu o maşinărie gigantică asupra căreia Dumnezeu acţionează prin principii mecanice şi unde nu încape guvernare morală. Legile şi pedepsele pot fi tot atâtea pârghii care determină mişcarea în ce ne priveşte. Determinismul ne reduce prea mult respectul faţă de noi înşine, atrăgându-ne în fatalism. E adevărat că nici nu trebuie „să exaltăm prea mult puterile omului". Nu trebuie să uităm niciodată dependenţa noastră de Dumnezeu (IV, XI, pp. 635b-636a). Însă atunci când suntem asiguraţi că posedăm o putere activă liberă, ne înţelegem pe noi înşine în mod adecvat, nu ca pe simple instrumente ale lui Dumnezeu, ci ca pe servitorii săi de încredere. În sferea noastră avem propriul tărâm al autoguvernării şi astfel „se poate spune despre noi că suntem făcuţi după chipul lui Dumnezeu" (IV, V, pp. 615b-616a ; *cf.* IV, IV, p. 612a). Dacă este nevoie de filosofia morală pentru a apăra această înţelegere a locului nostru în univers, atunci merită să căutăm viziunea pur teoretică pe care ne-o poate oferi ea.

Oricât de diferit interpretează imperativele facultăţii noastre morale, Price, Smith şi Reid sunt de acord să le ia drept directive divine. Capacitatea noastră de a înţelege noi înşine ce trebuie să facem, precum şi aceea de a fi motivaţi să facem ceva fără a avea nevoie de sancţiuni impuse din exterior ne fac să fim pe deplin autoguvernaţi. Însă autoguvernarea noastră înseamnă supunerea faţă de o poruncă pe care nu o dăm noi. Mai ales guvernarea universului de către Dumnezeu este cea care ne dă dreptul să fim încrezători în faptul că, chiar fără cunoaşterea – lucru imposibil de realizat – a tuturor consecinţelor acţiunilor noastre, acţionăm în vederea realizării celui mai mare bine atunci când urmăm directivele morale pe care ni le dă Dumnezeu. Putem să ne autoguvernăm ca indivizi deoarece nu trăim într-o lume lipsită de tată, adică de creator. Bunăstarea întregului este, în cele din urmă, responsabilitatea lui Dumnezeu, nu a noastră.

Price şi Smith au avut mulţi cititori în timpul vieţii, însă concepţiile lor despre morală nu au exercitat o influenţă prea mare asupra generaţiilor următoare. În secolul al XIX-lea, sentimentalismul a fost uitat[34]. Interesul faţă de sentimentalism a fost reînviat abia în secolul XX, la început de către pozitivişti şi apoi de filosofii preocupaţi de explicarea legăturilor dintre convingerea morală şi motivaţia morală. Şi dacă apelurile lui Price la principiile evidente prin sine l-au ajutat pe Reid să-şi cristalizeze concepţiile, de supravieţuit au supravieţuit doar intuiţionismul şi apologia simţului comun ale acestuia din urmă. Şcolile de gândire britanice, americane şi franceze, care au fost destul de influente în secolul al XIX-lea, au pornit de la ele. Acestea par să ofere cea mai bună şansă pentru fundamentarea opoziţiei creştine faţă de promisiunea unei metode hedoniste a eticii în întregime secularizate pe care o reprezenta Bentham. Intuiţionismul lui Reid a supravieţuit prin apariţia versiunilor concepţiei la care Mill s-a opus atât de zelos şi pe care Sidgwick a încercat să le reconcilieze cu utilitarismul, principalul lor duşman[35].

34. Cu excepţia lui Thomas Brown; vezi Schneewind, 1977, pp. 78-80.

35. Pentru istoria acestor controverse care s-au manifestat în Marea Britanie în secolul al XIX-lea, vezi Schneewind, 1977; Haakonssen, 1996; Stefan Collini, Donald Winch şi John Burrow (coord.), *That Noble Science of Politics*, Cambridge, 1983.

CAPITOLUL XIX

Efectele nobile ale iubirii de sine

Articolul asupra „interesului" din *Enciclopedia* lui Diderot, care se deschide cu o prezentare a ambiguităţilor cuvântului, prezintă concepţia potrivit căreia iubirea de sine bine înţeleasă este sursa tuturor virtuţilor şi deplânge eforturile lui Nicole, Pascal şi La Rochefoucauld de a o înfăţişa drept vicioasă. Enciclopedistul crede că lordul Shaftesbury pretinde un dezinteres imposibil şi, mai mult, că el „nu înţelege suficient de bine faptul că efectele nobile ale iubirii de sine, iubirea ordinii, a binelui moral, a bunăvoinţei, pot influenţa doar prea puţine dintre acţiunile omului care trăieşte într-o societate coruptă"[1]. Mulţi autori din secolul al XVIII-lea au susţinut că, în general, iubirea de sine poate avea efecte nobile chiar într-o societate coruptă. Mai mult, acest lucru se poate întâmpla fără ca ea să ne determine să fim binevoitori.

Noii susţinători ai iubirii de sine s-au opus sentimentaliştilor cu aceeaşi îndârjire ca şi raţionaliştii. Ei nu au crezut, ca Nicole, că egoismul nostru este rezultatul păcatului şi au încercat să demonstreze cum anume poate Dumnezeu să îl înfrângă fără ca noi să ne dăm seama. Nu intenţionau nici să sprijine o politică absolutistă arătând că în absenţa ei pasiunile umane egoiste ne-ar conduce la autodistrugere şi nici să demaşte toate dorinţele aparent generoase şi binevoitoare. Nu au susţinut că iubirea de sine, sporindu-ne preocuparea pentru interesul nostru pe termen lung, poate acţiona ca o forţă de echilibru împotriva erupţiilor pasiunilor[2]. Au văzut în psihologia şi morala iubirii de sine singurele teorii capabile să dea sens motivelor şi acţiunilor noastre şi să le îndrume în mod inteligent. Ceea ce i-a divizat pe noii adepţi ai egoismului între ei a fost înţelegerea diferită a universului în care ar

1. *Encyclopaedie*, vol. 8 (1765), în articolul „Interest", p. 819a.
2. Vezi Hirschman, 1977.

trebui să ne dirijeze iubirea de sine. Primii teoreticieni englezi care au apărat egoismul după critica – şi în ciuda ei – lui Butler şi Hutcheson ne-au spus că trăim într-un univers ordonat de divinitate. Adepţii francezi ai egoismului nu au acceptat acest gând liniştitor. În schimb, ei şi-au orientat gândirea, spre deosebire de englezi, în jurul convingerii că lumea socială era în mod profund coruptă. Unii dintre ei au considerat în plus că ea ar putea fi îmbunătăţită şi că filosofia ar putea fi aici de ajutor. Jeremy Bentham a fost cel care a adus preocupările franceze pentru reformă într-un cadru filosofic englez altminteri satisfăcut de sine. Urmările ne însoţesc încă astăzi.

1. Asociere şi utilitate

Într-un eseu dens intitulat „Concerning the Fundamental Principle of Virtue or Morality", publicat în 1731, un cleric şi, odinioară, profesor la Universitatea din Cambridge, pe numele său John Gay (1699-1745), a conturat o direcţie de gândire care a iniţiat noul egoism[3]. El se prezintă ca fiind un adept al lui Locke cucerit de descrierea lui Francis Hutcheson a fenomenelor moralei. Aprobăm virtutea în mod imediat şi, fără să ne gândim la rezultatele pe care le poate avea, o alegem de dragul ei înseşi şi acţionăm în conformitate cu ea, neluând în considerare propriul interes. Însă Gay crede că lucrurile n-au cum să se oprească aici şi că trebuie să existe o explicaţie mai profundă a aprobărilor şi motivelor noastre, aşa că oferă una construită în jurul unei teorii despre asocierea ideilor (pp. XIII-XIV).

Ideea sa de bază este simplă. În morală, noi suntem asemenea avarului: la început el iubeşte banii pentru ceea ce îi aduc, însă, în cele din urmă, uitând de ce banii i-au făcut iniţial plăcere, începe să îi iubească pentru ei înşişi. Un mecanism similar produce intuiţiile noastre aparente ale legilor moralei ori ale ideii de merit. La început, observăm

3. Eseul a fost publicat ca „Preliminary Dissertation", adăugată la începutul traducerii lui Edmund Law din 1731 a tratatului latin din 1706 asupra problemei răului, scris de King. Citez din această ediţie. Deşi concepţia lui Gay este concordantă în anumite puncte cu cea a lui King şi, mai important, cu cea a lui Law, ea nu este similară cu ele în toate privinţele. Vezi nota lui Law la pp. 66-67. Date fiind divergenţele, nu este clar de ce Law a tipărit eseul în acest fel. Probabil că l-a considerat pur şi simplu convingător. Mai târziu a continuat să-l sprijine pe William Paley, cel mai faimos exponent al utilitarismului teologic.

frecvent că anumite clase de acţiuni se dovedesc benefice pentru toţi cei pe care îi afectează. Deoarece şi noi ne numărăm printre aceia care câştigă de pe urma unor asemenea acţiuni, simţim că este în interesul nostru să le aprobăm. Apoi ajungem să asociem atât de strâns acţiunile benefice şi pe aceia care le efectuează cu sentimentul nostru de aprobare, încât trecem cu vederea sporirea propriei noastre fericiri, care este adevărata cauză a aprobării. Aşadar, noi explicăm în mod greşit aprobarea noastră aparent imediată a binefacerii în termenii ideilor simple înnăscute ori ai sentimentelor simple instinctive (pp. XXX-XXXI).

Motivele noastre aparent binevoitoare apar într-un fel asemănător. Nu numai că simţim aprobare ori iubire pentru cei care ne fac bine, ci vrem ca şi ei să ne aprobe, deoarece, dacă ne aprobă, ne vor aduce beneficii. Noi ştim că oamenii ne vor aproba dacă urmărim propriul nostru bine prin metode care includ în mod deliberat binele lor ca mijloc pentru realizarea binelui nostru (pp. XXIV-XXV). De aceea, încurajăm în noi acele dorinţe care îi determină pe ceilalţi să ne aprobe. În cele din urmă, uităm că am ajuns la respectivele dorinţe pentru a beneficia de pe urma lor şi le tratăm ca şi cum ar face parte din natura noastră originară. Aşa cum avarul ajunge să-şi iubească banii pentru ei înşişi, tot astfel şi noi ajungem să ne bucurăm când îi ajutăm pe ceilalţi, uitând interesul nostru iniţial ce determină ajutorul oferit.

Psihologia reducţionistă a lui Gay îi dă posibilitatea să conceapă o nouă teorie a virtuţii şi a obligaţiei. Conceptul de virtute este o idee lockeană compusă. Ea este „conformitatea cu o regulă a vieţii, orientând acţiunile tuturor fiinţelor raţionale către fericirea fiecăreia, conformitate pe care fiecare este obligat să o respecte în toate situaţiile" (p. XVII). Pe lângă înţelegerea a ce este virtutea, trebuie să putem spune care acţiuni sunt virtuoase. Trebuie să ştim care este criteriul virtuţii. Gay îl obţine pornind de la ideile de a fi îndatorat şi a fi obligat. Ambii termeni se referă la „necesitatea de a face ori de a omite orice acţiune pentru a fi fericit". Astfel, nimic nu ne poate îndatora, exceptând preocuparea noastră pentru propria fericire. Gay introduce doar în mod mijlocit voinţa unui legiuitor. Prin definiţie, virtutea obligă *întotdeauna*. Însă doar Dumnezeu ne poate face fericiţi sau nefericiţi în toate situaţiile. De aceea, voinţa sa trebuie să fie sursa ultimă a moralei şi astfel primul său criteriu.

Cum vom aplica atunci criteriul? Fiind perfect şi neavând nevoie de nimic, Dumnezeu trebuie să fi vrut fericirea noastră atunci când a creat lumea. Prin urmare, fericirea omenirii indică voinţa lui Dumnezeu şi, tocmai de aceea, ea este un criteriu proxim al virtuţii. Ceea ce este

corect sau potrivit pentru acel scop este un alt criteriu proxim, în timp ce raţiunea dreaptă, care judecă asemenea chestiuni, este un alt criteriu. Toate teoriile morale se reduc la acelaşi lucru (pp. XIX-XX).

Astfel, Gay pune la lucru critica sentimentalistă a raţionalismului etic propusă de Hutcheson. El acceptă că suntem determinaţi în mod necesar să acţionăm de convingerile noastre morale. Apoi dă acestei concepţii o turnură proprie, argumentând că suntem determinaţi să acţionăm numai de către dorinţă, dorinţele luând naştere doar atunci când găsim plăcere în ceva. A găsi plăcere în ceva înseamnă a considera că acel ceva face parte din fericirea noastră, iar a acţiona de dragul a ceea ce considerăm ca fiind parte a fericirii noastre înseamnă a fi determinaţi să acţionăm de propriul interes. Bineînţeles, lucrul respectiv ne este prezentat ca şi cum Gay nici n-ar observa încercările lui Hutcheson de a demonstra caracterul falacios al acestui raţionament. Însă, de fapt, asociaţionismul său îi permite să creadă că respectiva critică nu atinge propria sa versiune a egoismului. El nu neagă faptul că simţim aprobări imediate şi motive binevoitoare. Însă ele nu sunt simple, aşa cum susţine Hutcheson. Ele sunt asocieri de idei mai simple. Pur şi simplu, noi nu suntem în stare să le vedem originea sau complexitatea[4]. Gay consideră că teoria sa este mai empiristă decât cea a lui Hutcheson, deoarece necesită mai puţine entităţi neexplicate.

Folosirea asociaţionismului de către Hume a fost cât se poate de diferită de cea a lui Gay. În general, Hume nu l-a folosit pentru a afirma că anumite idei nu erau „nimic altceva decât" o combinaţie a altora. Pentru Hume, aprobarea morală, iubirea, voinţa şi dorinţele binevoitoare sunt, toate, simple. Asocierile pot explica cauzele şi efectele lor, însă nu sunt identice cu ele. Tipul de asociaţionism reducţionist al lui Gay a fost elaborat în detaliu de David Hartley (1705-1757), al cărui tratat, publicat în 1749, *Observations on Man, His Frame, His Duty, and His Expectations*, poartă un titlu care sugerează cum anume a intenţionat el să unească psihologia, morala şi religia. Urmaş autoproclamat al lui Newton, ca şi al lui Gay (*Observations*, I, 5-6, 115), el spune că opera lui Newton a sugerat localizarea substratului fizic al ideilor a căror asociere explică întreaga noastră viaţă sufletească în mici vibraţii ale nervilor, pe care le numeşte

4. Gay nu vorbeşte despre sentimente sau dorinţe ca fiind cunoaşteri confuze şi indistincte ale binelui. În opera sa rămâne neclar ce fel de relaţie precisă se stabileşte între simplitatea trăită a dorinţelor şi a aprobărilor binevoitoare şi originea acestor sentimente în interesul personal.

vibratiuncles (I, 60). Acestea provoacă senzaţii, care generează la rândul lor idei simple şi plăceri ori dureri, iar diferitele combinaţii ale acestora dau naştere tuturor celorlalte conţinuturi ale sufletului.

Grupurile de idei asociate cu senzaţii de plăcere şi durere generează pasiunile, care devin la rândul lor iubire şi ură, determinându-ne să acţionăm (I, 381 şi urm.). Plăceri şi dureri complexe, asemenea celor datorate simpatiei, simţului moral şi sentimentelor pentru Dumnezeu sau teopatiei, toate îşi au originea în plăceri şi dureri senzoriale (I, 428 şi urm.). Hartley înfăţişează dezvoltarea morală normală evoluând de la un „interes propriu brut", de la care pornim cu toţii, la un „interes propriu rafinat", care este recompensat prin plăcerile simpatiei şi prin simţul moral, mergând apoi către un „interes propriu raţional", care îşi găseşte plăcerea în devotamentul faţă de Dumnezeu (I, 471-472). Ideea lui Hartley, ca şi a lui Gay nu este aceea că am crede în mod conştient că, iubindu-ne aproapele, resimţim mai multă plăcere decât atunci când ne promovăm cu brutalitate propria noastră prosperitate şi că, iubindu-l pe Dumnezeu, simţim o desfătare încă şi mai mare. În realitate, ajungem să facem asocieri atât de puternice între ajutorul acordat celorlalţi şi propria noastră satisfacţie, încât orice gând independent legat de acea satisfacţie dispare. Hartley crede că aceasta este „dovada pe care o oferă doctrina asocierii în favoarea ideii că există – şi trebuie să existe – ceva de genul bunăvoinţei dezinteresate pure şi este, de asemenea, o prezentare corectă a originii şi caracterului ei" (I, 487). Există şi o explicaţie echivalentă a iubirii dezinteresate pure arătate lui Dumnezeu.

Concluzia morală este clară. Suntem capabili să urmărim doar ceea ce credem că va promova propria noastră plăcere şi putem învăţa că, cu cât găsim mai multă plăcere în plăcerea celorlalţi, cu atât mai plăcute vor fi vieţile noastre. Tocmai de aceea, plăcerea simţurilor, imaginaţia, onoarea şi propriul interes imediat vor fi conduse de plăcerile bunăvoinţei, pietăţii şi ale simţului moral (II, 223, 254, 272, 289). Trebuie să continuăm până în punctul în care plăcerile „teopatice" ne conduc la „renunţarea de sine [...] şi la iubirea pură faţă de Dumnezeu" (II, 292-293). Chiar bunăvoinţa noastră va fi parţială şi imperfectă până când ne vom pune în locul lui Dumnezeu şi „vom vedea totul de acolo" (II, 321).

Hartley nu ne spune să folosim un singur principiu consecvenţialist pentru a ne ghida acţiunile. Nu cunoaştem niciodată toate consecinţele acţiunilor noastre şi nu putem determina care dintre acţiuni „ar contribui mai mult la sporirea fericirii şi la diminuarea nenorocirii". Chiar

şi atunci când ştim că bunăvoinţa faţă de toţi ceilalţi ne aduce cea mai mare fericire, trebuie să fim îndrumaţi de reguli mai puţin generale (II, 303-304). Trebuie să respectăm Scriptura şi propriul nostru simţ moral, să cântărim consecinţele, să ne punem în locul celorlalţi, să avem grijă de familie, de prieteni şi de oamenii buni şi credincioşi înainte de a-i ajuta pe ceilalţi, să fim sinceri, să ne supunem autorităţilor publice şi să le respectăm (II, 304-310). Simţul moral trebuie să ne fie sfetnic atunci când avem de luat decizii prompte, dar, la rândul său, el trebuie să fie îndrumat de pietate şi bunăvoinţă (II, 349-351).

2. Dumnezeu şi cea mai mare fericire

Atât Gay, cât şi Hartley prezintă o etică creştină a iubirii, însă acolo unde Gay îl înţelege pe Dumnezeu ca pe cel care ne obligă să fim virtuoşi şi, în consecinţă, să acţionăm faţă de toţi din iubire, Hartley vede iubirea faţă de Dumnezeu ca fiind marea plăcere care, o dată ce o simţim, ne va atrage să acţionăm faţă de toţi din iubire. Ambii vor să apere creştinismul folosind o morală cu ajutorul căreia, cred ei, cititorii lor îşi vor întări o pietate pe care o văd asaltată din toate părţile. Intenţia apologetică este chiar mai evidentă în atacul lui John Brown asupra eticii deiste a lordului Shaftesbury, care apare în „On the Motive to Virtue", al doilea dintre cele trei *Essays on the Characteristics* din 1751.

Brown crede, ca şi Hartley, că toată lumea este de acord în privinţa moralei. Virtutea ne cere să ne angajăm în „producerea voluntară a celei mai mari fericiri" (*Essays*, pp. 136-137). Teoreticienii sentimentului şi ai intuiţiei par să nu fie de acord cu acest punct de vedere. Însă concepţiile lor sunt absolut imprecise şi nu pot servi ca adevărată probă a virtuţii (pp. 116-118). Sentimentaliştii, ca şi raţionaliştii sunt forţaţi în final să apeleze la consecinţe pentru o îndrumare veritabilă, iar simţul comun este de acord. Formularea lui Brown face pur şi simplu explicit ceea ce toată lumea ştie deja (pp. 133-135).

Problema este aceea că „singurul motiv" care ne poate îndemna să practicăm virtutea „trebuie să fie sentimentul nemijlocit sau perspectiva viitoarei fericiri personale" (p. 159). Nici efectele naturale ale virtuţii şi viciului, nici recompensele onestităţii nu sunt suficiente pentru a asigura coincidenţa cerinţei morale cu motivul eficient (pp. 197-198, 202-203, 209). Dacă unii oameni dau dovadă în mod natural de bunăvoinţă, alţii nu sunt în aceeaşi situaţie şi, în ciuda speranţelor lui Gay

şi Hartley, instruirea morală a caracterului nu va umple acest gol (pp. 207-209). De vreme ce legea umană nu priveşte şi cerinţele inimii, ea nu poate obliga la îndeplinirea îndatoririlor imperfecte. Singurul mod de a asigura „o coincidenţă totală şi universală între fericirea privată şi cea publică" este acela de a convinge pe toată lumea că un Dumnezeu omniscient ne va face fericiţi sau nefericiţi, după cum trăim sau nu trăim virtuos (pp. 209-210).

Brown îşi părăseşte firul argumentativ pentru a nega faptul că această concepţie despre motivaţia virtuţii este josnică, înrobitoare sau servilă, aşa cum a afirmat Shaftesbury (pp. 213, 219). Într-adevăr, în cel de-al treilea eseu, el sugerează că creştinismul ar arăta că adevăratul eu este eul care îi iubeşte pe ceilalţi, astfel încât sancţiunile divine ne aduc nu doar la o supunere exterioară, ci la suprema perfecţiune umană (p. 329)[5]. Însă puternica impresie lăsată de eseul său asupra virtuţii este aceea că virtutea este un lucru, iar fericirea ceva diferit, şi că în cursul natural al evenimentelor, ele nu se armonizează nici măcar într-un eu perfect. Malebranche, Clarke şi Mandeville au expus cu toţii ceva de felul problemei pe care o pune Brown, fără ca vreunul dintre ei să o prezinte exact în termenii săi. Însă Brown simplifică lucrurile. El nu vede aici nici o problemă fundamentală a incomensurabilităţii. Doar un singur motiv este disponibil şi doar un singur scop moral este justificat. Deşi motivul nu ne determină în mod natural să căutăm scopul, cele două sunt determinate de Dumnezeu să se întâlnească.

Cea mai completă şi mai citită expunere despre soluţia teologică legată de problema punerii în acord a motivului şi a scopului a fost cea a lui William Paley. Scrierea sa *Principles of Moral and Political Philosophy*, publicată în 1786, a servit decenii la rând ca manual la Universitatea din Cambridge, fiind retipărită în mod frecvent[6]. Paley consideră că simplitatea Evangheliei a fost înăbuşită de adaosuri superstiţioase şi că, după cum afirmă în dedicaţia cărţii, „tot ceea ce face religia mai raţională o face mai credibilă". Dacă înţelegem problemele în mod adecvat, atunci dictonul doctorului Johnson va fi adevărat: „Religia va apărea ca voce a raţiunii, iar morala va fi voinţa lui Dumnezeu". Adepţii teoriei dreptului natural, se plânge Paley, scriu

5. Acest punct de vedere este subliniat în Crimmins, 1983.

6. Textul nu pare să varieze de-a lungul ediţiilor. Citez cartea şi numărul capitolului, de vreme ce toate capitolele sunt scurte. Pentru activitatea lui Paley la Cambridge şi relaţia sa cu tradiţia religioasă liberală a platonicienilor de la Cambridge şi a lui Samuel Clarke, vezi Gascoigne, 1989, pp. 238-245.

prea mult despre problemele juridice specifice şi despre afacerile internaţionale pentru a servi scopului unui sistem al eticii, care constă în „îndrumarea conştiinţelor particulare în conducerea generală a vieţii omeneşti". De asemenea, ei pun o distanţă prea mare între învăţătura raţiunii şi cea a Scripturii. Paley propune să se înceapă de la drepturi, oferindu-ne un sistem în care principiul de bază este aplicat problemelor timpului. În prefaţă, el accentuează faptul că teoria „necesităţii *regulilor generale*" pe care o propune oferă unitate la ceea ce ar putea altfel să pară că reprezintă subiecte fără legătură.

Paley porneşte de la prima dintre întrebările lui Gay, cea referitoare la criteriul virtuţii. Lăsând deoparte legea onoarei, legea proprietăţii şi Scriptura ca incapabile să ne ofere o îndrumare completă, el neagă şi competenţa unei facultăţi speciale care să îndeplinească acest rol. Fie că o numim simţ moral, conştiinţă ori intuiţie (căci toate reprezintă acelaşi lucru), nu avem nevoie de o astfel de facultate care să dea seama de judecăţile noastre morale. După cum sugerează aceşti termeni, noi aprobăm într-adevăr virtutea chiar şi atunci când nu ne aduce beneficii personale; însă acest lucru se datorează faptului că începem prin a aproba ceea ce ne *aduce* beneficii. Astfel, sentimentul acompaniază gândul acţiunilor chiar şi atunci când nu avem beneficii din partea lor. O dată ce unii oameni capătă acest obicei al aprobării dezinteresate, el se răspândeşte şi la ceilalţi, prin imitare sau învăţare. Deoarece o facultate morală specială nu ne poate oferi o metodă de a raţiona în privinţa moralei, Paley respinge întrebările legate de aceasta, considerându-le nesemnificative (*Principles*, I, 2-5).

Propriul său criteriu implică viziunea sa asupra fericirii. John Brown se plângea că sentimentaliştii, ca şi raţionaliştii nu ne oferă un principiu exact. Paley face acest lucru. Fericirea, spune el, există în orice situaţie în care totalitatea plăcerii depăşeşte totalitatea suferinţei. Atunci când vorbim despre fericirea umană, ne referim pur şi simplu la „cea mai mare cantitate" de surplus al plăcerii în raport cu durerea „care poate fi atinsă în mod obişnuit în viaţa umană". Toate plăcerile, de la cele mai senzuale la cele mai rafinate, sunt comparabile. Ele „nu diferă decât în durată şi intensitate". De aceea, noi putem calcula cantităţi şi putem decide ce fel de viaţă este cea mai fericită[7]. Insistând

7. În cea mai mare parte a acestui capitol, Paley urmează argumentele din *Essai de philosophie morale* a lui Maupertuis, scris în 1749. Pierre Louis Maupertuis (1698-1759), un om de ştiinţă francez care a condus Academia Prusacă a lui Frederic cel Mare din 1744 până la moarte, este cel dintâi

asupra faptului că oamenii se deosebesc prea mult pentru a avea un singur „plan de fericire" care să funcţioneze pentru toţi, el susţine că majoritatea dintre noi va găsi fericirea în exerciţiul sentimentelor sociale, în folosirea facultăţilor noastre pentru atingerea unor scopuri care ne angajează, în prudenţă şi în sănătate (I, 6).

Importanţa acestor puncte de vedere devine clară în definiţia pe care Paley o dă „virtuţii" : „A face bine omenirii supunându-ne voinţei lui Dumnezeu şi de dragul fericirii eterne". Atunci când acţionăm virtuos, considerăm că fericirea umană este scopul nostru, voinţa lui Dumnezeu este fundamentul legii noastre, iar nevoia proprie de fericire eternă este motivul nostru (I, 7). Există două stadii ale încercării lui Paley de a demonstra că fericirea omenirii este singurul scop moral adecvat. În primul rând, putem observa că Dumnezeu vrea ca noi să urmărim acest scop. El trebuie ori să fie indiferent faţă de fericirea noastră, ori să o voiască, ori să ne dorească nefericirea. Există atâtea dovezi de „invenţii" în natură care sunt în avantajul fericirii umane, încât nu ne putem îndoi de bunăvoinţa lui Dumnezeu şi, în consecinţă, de voinţa sa de a ne face fericiţi (II, 5). Această concepţie este prezumţia întregului sistem. Însă este nevoie şi de un alt stadiu al argumentului pentru a-l desăvârşi.

Morala implică obligaţia, iar a fi obligat, spune Paley, este acelaşi lucru cu a fi constrâns. Cineva este constrâns atunci când este „impulsionat de un motiv violent care rezultă din porunca altuia". De aceea, convingerea şi ispitirea nu sunt acelaşi lucru cu obligaţia, deşi suntem puternic îndemnaţi de ambele (II, 2). După cum am văzut, Dumnezeu ne porunceşte să urmăm un curs anume al acţiunii şi, de vreme ce pedepseşte şi recompensează, voinţa lui ne oferă motivul violent necesar (II, 3-4). El este astfel sursa obligaţiei în morală, aşa cum au susţinut adepţii teoriei dreptului natural. Bunăvoinţa lui Dumnezeu este sursa legii fundamentale înseşi, însă bunătatea consecinţelor nu dă singură naştere obligaţiei.

Paley afirmă că, de vreme ce voinţa lui Dumnezeu face anumite acţiuni obligatorii, ea face de asemenea alte acţiuni drepte. Putem

---

autor pe care l-am descoperit afirmând în mod explicit că gradele de plăcere şi durere pot fi calculate în termeni de durată şi de intensitate. Insistând asupra caracterului măsurabil al tuturor plăcerilor şi durerilor, el argumentează că există mai puţină plăcere decât durere în viaţă şi transformă în cele din urmă acest lucru într-un argument în favoarea creştinismului. Vezi Maupertuis, pp. 231-235, 236-237, 240, 275.

spune atunci că acţiunile lui Dumnezeu sunt drepte? Paley observă că propria sa perspectivă pare să facă dintr-o astfel de afirmaţie doar o „propoziţie identică", deşi în mod clar ea nu este aşa, şi explică de ce apelând la reguli. O dată ce avem reguli morale, noi le asociem atributele de „drept" şi „nedrept", şi nu voinţa lui Dumnezeu. Apoi ne putem întreba dacă voinţa lui Dumnezeu este conformă cu aceste reguli şi, deoarece răspunsul este afirmativ, putem spune cu adevărat şi în mod semnificativ că acţiunile lui Dumnezeu sunt drepte (II, 9). Astfel, regulile subsidiare cu care ajungem să asociem conceptul de dreptate îi permit lui Paley să evite toate problemele legate de fundamentul voluntarist pe care aşază principiul său de bază. Asemenea reguli au, de asemenea, un rol important în aplicarea principiului de bază. Unul dintre motivele acestui lucru are de-a face cu constituţia noastră psihologică.

„Omul este un mănunchi de deprinderi", crede Paley, iar majoritatea oamenilor acţionează din obişnuinţă în cea mai mare parte a timpului. Nici o descriere realistă a virtuţii nu poate cere mai mult. În acest caz, primul exerciţiu al virtuţii constă în formarea deprinderilor cuvenite. Deprinderile ne pot determina să acţionăm virtuos fără a ne gândi nici la propriul nostru bine, nici la binele omenirii, nici la voinţa lui Dumnezeu. Cu toate acestea, o astfel de acţiune nu va conduce la fericirea noastră eternă. Creştinismul nu ne-a spus care este „cantitatea exactă de fapte virtuoase necesare mântuirii", însă există anumite reguli pe care trebuie să le purtăm în minte. Nu putem aştepta fericirea eternă dacă nu suntem niciodată determinaţi de virtute sau religie, adică de preocuparea pentru binele celorlalţi ori de voinţa lui Dumnezeu. Nu trebuie să ne îngăduim cu bună ştiinţă să practicăm un viciu în dauna datoriei noastre. Nu suntem demni de laudă dacă doar ne abţinem de la a face rău. Trebuie să facem în mod pozitiv binele dacă vrem să evităm pedeapsa eternă (I, 7). De aceea, etica lui Paley este o etică a caracterului. Cu cât ne formăm mai bine pe noi înşine astfel încât să acţionăm în mod obişnuit din grijă faţă de omenire şi de voinţa lui Dumnezeu, cu atât mai mult vom merita ceea ce în esenţă dorim cel mai mult – fericirea noastră eternă.

Există atât motive morale, cât şi psihologice pentru a aşeza regulile în centrul vieţii de zi cu zi. Fără a-l menţiona pe Butler, Paley admite că există exemple evidente de acţiuni folositoare pe care nimeni nu le-ar considera drepte (II, 87). Şi, fără a-i menţiona pe Cumberland sau Clarke, el adaugă că regulile trebuie utilizate deoarece „nu poţi să permiţi o acţiune şi să interzici o alta fără a arăta diferenţa dintre ele".

Nu oferă nici un temei raţional în favoarea acestei afirmaţii, însă spune imediat că, dacă acţiunile permise de un anumit fel ar fi dăunătoare în general, atunci toate acţiunile de acest fel trebuie să fie interzise. Chiar Dumnezeu trebuie să acţioneze prin reguli generale, altfel ameninţările şi promisiunile lui nu ar mai fi eficiente, căci ar însemna că sunt făcute la întâmplare (II, 7). A calcula corectitudinea unei acţiuni presupune a-i calcula „consecinţele generale"[8].

Asemenea lui Hutcheson, însă cu mai multă uşurinţă, Paley adaptează vocabularul dreptăţii la principiul său consecvenţialist. Atât faptele drepte, cât şi drepturile aparţinând persoanelor sunt explicate în termenii voinţei divine şi astfel, în mod indirect, în termenii consecinţelor generale (II, 9). Astfel, oamenii au drepturi imperfecte atunci când ar fi util în general să li se ofere vreun serviciu sau obiect, însă ar fi dăunător în general să li se permită să le obţină cu forţa (II, 10). Omenirea are drepturi generale deoarece este evident că Dumnezeu a intenţionat ca toţi oamenii să beneficieze fără deosebire de ceea ce a creat. Drepturile şi îndatoririle noastre specifice sunt puse în discuţie atunci când Paley ia în considerare regulile moralei simţului comun. El nu face nici un efort pentru a arăta că supunerea faţă de reguli aduce fie agentului, fie oricui altcuiva cea mai mare cantitate de fericire posibilă în mod obişnuit, ci se mulţumeşte să arate că respectarea unor convingeri morale comune aduce cu sine un anumit grad de fericire.

Pentru el, acestea sunt convingerile creştinilor moderaţi dintr-o societate extrem de ierarhizată şi bazată pe clase. Însă, din când în când, nu se teme să arate că principiul său face mai mult decât să valideze normele existente. Astfel, aduce obiecţii vânătorii, deoarece dăunează agriculturii (II, 11), şi este vehement atunci când condamnă sclavia (III, 3). Nu a fost singurul care a susţinut astfel de opinii în Anglia timpului său, însă Paley nu are o atitudine generală reformistă. Opiniile sale asupra proprietăţii scot în evidenţă acest lucru. El îşi începe discuţia cu o descriere ce sugerează o concluzie radicală, pe care în cele din urmă nu o mai trage. Imaginaţi-vă, spune Paley, un stol de porumbei care adună cereale de pe un câmp, unde toţi – în afară de unul – muncesc pentru acel unic trântor. Porumbelul cel leneş păstrează

8. De vreme ce filosofii antici au trecut cu vederea acest lucru, explică Paley, ei au trebuit să inventeze o distincţie între ceea ce este *honestum* şi ceea ce este *utile* pentru a permite acestor consecinţe să facă întreaga diferenţă morală dintre acţiuni, fără a fi nevoiţi să îngăduie acţiunile imorale evidente (*Principles*, II, 8).

totul pentru sine şi le dă culegătorilor doar pleava. Imaginaţi-vă că dacă un porumbel înfometat ia un grăunte cu care să se hrănească din grămadă, ceilalţi l-ar sfâşia în bucăţi. Ei bine, toate acestea nu înseamnă „nimic altceva decât ceea ce se practică şi se stabileşte în fiecare zi între oameni" (III, 1). Noi o numim practica proprietăţii. Trebuie să existe unele lucruri folositoare remarcabile legate de un asemenea sistem şi ele există într-adevăr. Proprietatea duce la creşterea cantităţii de produse, previne „disputele" şi îmbunătăţeşte „confortul vieţii". O inegalitate de un fel oarecare este inevitabilă, însă, conform opiniei lui Paley, dacă există o inegalitate de proporţii care nu slujeşte acestor scopuri, ea trebuie să fie corectată (III, 2).

Se pare că suntem la o distanţă considerabilă de apologia pe care o face Cumberland actualului sistem de proprietate, pe motiv că nimeni nu poate calcula costurile şi beneficiile alternativelor. Însă, după ce avansează îndrăzneaţa sa afirmaţie, Paley nu trage din ea nici o concluzie radicală ori chiar reformistă. El nu arată nici o urmă de indignare în legătură cu felul în care mari inegalităţi de avere fac fericită o mică minoritate cu preţul nenorocirii majorităţii. Dimpotrivă, crede că fericirea este „oarecum egal distribuită printre diferitele categorii ale societăţii civile" (I, 6). Nu spune niciodată cine anume ar trebui să folosească drept test prezentarea pe care o face criteriului virtuţii. Nu sugerează că fiecare ar trebui să îl folosească în viaţa de zi cu zi şi nu îi cere filosofului să îl înveţe pe legislator cum să îmbunătăţească legile. Pe scurt, el nu ne spune cum să fundamentăm o metodă a eticii pornind de la principiul său. Iar dacă analiza regulilor acceptate doar confirmă deprinderile noastre morale actuale, aşa cum crede Paley, atunci morala sa religioasă purificată raţional nu se dovedeşte a fi altceva decât o apologie a unui *statu quo*.

3. Egoism şi reformă la Helvétius şi d'Holbach

Hartley a susţinut că trebuie să respectăm autorităţile publice. Adepţii francezi ai efectelor nobile ale iubirii de sine nu au fost de aceeaşi părere. Aceştia aparţineau unui grup de scriitori ale căror lucrări au ofensat autorităţile. Prin urmare, soarta lor a fost cenzura, persecuţia, exilul şi închisoarea. În 1770, Parlamentul francez a hotărât să fie arse cărţile baronului d'Holbach. I-ar fi rezervat aceeaşi soartă şi autorului dacă ar fi putut să facă acest lucru. Rechizitoriul care a condus la această condamnare scoate în evidenţă în mod foarte clar de ce anume

s-au temut autorităţile. Autorul, scrie executorul juridic principal al Franţei, cancelarul Seguier, face parte dintr-o conspiraţie „împotriva religiei şi a guvernului. [...] Cu o mână, ei au încercat să zdruncine tronul, iar cu cealaltă intenţionau să răstoarne altarele. [...] Ţinta principală a celor mai nimicitoare lovituri ale acestor inovatori era religia, [...] această sectă periculoasă a folosit orice resursă şi, pentru a nimici corupţia, ei au otrăvit, ca să spunem aşa, fântânile publice". Aceştia au molipsit orice formă de literatură, influenţa lor ajungând dincolo de Paris şi de cei prosperi, în ateliere şi casele ţăranilor, unde „respiraţia arzătoare a impietăţii usucă sufletele şi mistuie virtutea". Îi lipsesc pe cei săraci de speranţa unei vieţi mai bune într-o altă lume şi o înlocuiesc cu un puternic simţ al nenorocirilor condiţiei lor prezente, lipsindu-i de orice speranţă, în afara celei a morţii[9].

Seguier nu s-a înşelat. Aşa-zişii *philosophes*, intelectuali care au dominat gândirea franceză şi a căror operă s-a răspândit rapid în întreaga Europă, au reprezentat o avangardă conştientă de sine, au căzut de acord să se numească iluminişti şi au crezut că răspândirea luminii cunoaşterii va aduce sfârşitul vechiului regim. Ei au sperat să introducă, în cel mai rău caz, măcar o reformă profundă care să înlăture corupţia, ineficienţa şi structurile opresive ale autorităţii Bisericii şi statului, atât în ţara lor, cât şi pe întregul continent. Au revizuit economia, istoria şi psihologia, precum şi filosofia morală şi politică pentru a-şi sprijini teoriile adesea contradictorii şi au folosit poezia, drama şi ficţiunea, precum şi genuri literare cu un caracter mai teoretic pentru a-şi disemina concepţiile. Cea mai mare operă colectivă a lor a fost *Enciclopedia*, editată de Diderot şi d'Alembert între 1751 şi 1772, o operă a cărei publicare a fost interzisă de guvern timp de câţiva ani, deoarece părea prea periculoasă. Cel mai mare publicist al lor a fost Voltaire, care s-a mutat din Franţa în Elveţia pentru a-şi asigura securitatea personală. Cel mai profund adversar intelectual al lor din Franţa a fost Jean-Jacques Rousseau, care a început prin a se număra printre aceştia, fiind unul dintre cei care au contribuit la elaborarea *Enciclopediei*, înainte de a se despărţi atât personal, cât şi teoretic de grupul în cauză. Discut despre Voltaire şi Rousseau în capitolul XXI. Aici iau în considerare doi gânditori care au văzut în iubirea de sine singura speranţă de a aduce fericire omenirii. Este vorba despre Claude

9. Acest *requisitoire* al cancelarului Seguier pentru un decret parlamentar a fost retipărit în vol. II din d'Holbach, *Système de la nature*. Citatele se găsesc la pp. 403-407.

Adrien Helvétius (1715-1771), cel mai sistematic moralist dintre *philosophes*, şi Paul Henri Thiry, baron d'Holbach (1723-1789), unul din cei mai prolifici iluminişti.

După ce a întâmpinat mari dificultăţi din partea cenzorilor şi asumându-şi un anumit risc personal, Helvétius a publicat *De l'Esprit* în 1758[10]. Această carte este un studiu general asupra spiritului ori a gândirii, schiţând foarte pe scurt teza potrivit căreia senzaţia este sursa tuturor gândurilor noastre. A judeca, susţine Helvétius, înseamnă doar a simţi. Nu este nevoie de nici o acţiune a sufletului pentru a explica conţinuturile gândirii. Singurele surse ale erorii sunt pasiunea şi ignoranţa, nu o voinţă cartesiană separată. Propriul interes ne guvernează acţiunile şi determină toate evaluările noastre, atât ale acţiunilor, cât şi ale gândurilor. Educaţia, aşa cum argumentează pe larg Helvétius, este un mijloc potenţial puternic de îmbunătăţire a modului în care gândesc oamenii.

Oricare ar fi scopul scrierii sale, el nu este cu siguranţă unul teoretic. Ţintele lui Helvétius sunt clare în întreaga sa carte, în ciuda precautelor sale concesii ocazionale făcute ortodoxiei religioase. Într-o ţară în care educaţia este controlată de către Biserică, el argumentează că ignoranţa este cea mai importantă sursă a nefericirii milioanelor de oameni. Trăind sub conducerea unei Curţi şi a unei nobilimi a căror risipă era tot atât de notorie pe cât de dificil de suportat erau impozitele ce o făceau posibilă, el argumentează că politicienii care nu sunt devotaţi bunăstării celor mulţi pot păcăli cu uşurinţă o populaţie ignorantă. Atunci când oferă argumente atât în favoarea, cât şi împotriva luxului pentru a ilustra cum conduce perspectiva unilaterală la erori, atacul său arată nu numai care este alegerea inimii sale, ci şi care este principala temă a cărţii lui.

Apărătorii luxului din argumentul lui Helvétius îşi îndreaptă atenţia către numărul de locuri de muncă apărute de pe urma deprinderilor celor bogaţi. Criticii lui spun că „luxul nu face pe nimeni fericit şi că, presupunând o prea mare inegalitate a distribuţiei bogăţiei între cetăţeni, acesta presupune nenorocirea celor mai mulţi dintre ei" (*Despre spirit*, I, III, p. 25). O notă de subsol detaliază dintr-o altă perspectivă această dezbatere generată de Mandeville:

> În ţările civilizate arta legislaţiei n-a constat adesea decât în a face ca o mulţime de oameni să contribuie la fericirea câtorva, în a ţine în acest

10. Vezi C.A. Helvétius, *Despre spirit*, trad. rom. de I. Firu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1959 (n.t.).

scop mulţimea sub asuprire şi a încălca astfel toate drepturile umanităţii. [...] Adevăratul spirit al legii însă ar trebui să aibă în vedere numai fericirea generală. [...] Nu suntem oare îndreptăţiţi să bănuim că fericirea extremă a câtorva este întotdeauna legată de nenorocirea celor mulţi? (I, III, p. 24 n.).

Combinând o cerinţă morală vizând fericirea unui număr cât mai mare de oameni cu o psihologie a propriului interes, Helvétius neagă prompt faptul că propriul interes trebuie să fie vicios, aşa cum a insinuat La Rochefoucauld. „S-ar putea [...] vedea uşor că amorul propriu sau dragostea de sine nu e decât un sentiment pe care l-a sădit în noi natura, că acest sentiment se preface la fiecare om în viciu sau în virtute, după gusturile şi pasiunile pe care le însufleţeşte, şi că amorul propriu, modificat în diferite chipuri, produce şi mândria şi modestia." (I, IV, p. 34) Helvétius spune de multe ori că suntem cu toţii determinaţi, fără excepţie, să acţionăm din interes, în sensul cel mai larg al termenului, astfel încât adevărata întrebare este: care sunt scopurile specifice faţă de care ne manifestăm interesul? „Om de omenie este acela pentru care vederea nenorocirii altuia este insuportabilă şi care, pentru a se feri de acest spectacol, este, ca să zicem aşa, silit să-l ajute pe cel nenorocit. Dimpotrivă, neomenos este acela pentru care spectacolul mizeriei altuia este un spectacol plăcut." (II, II, p. 48 n.)

Helvétius nu trădează nici un moment faptul că ar fi conştient de obiecţiile britanicilor faţă de abordarea sa a tuturor motivelor drept cazuri particulare ale iubirii de sine. Şi, deşi el consideră că gusturile şi deprinderile noastre pot fi educate astfel încât să ne manifestăm interesul faţă de ceea ce i-l stârneşte şi omului de omenie, nu oferă nici o teorie complexă a asociaţiei. Totuşi, el are o idee care îl duce mult dincolo de ambiţia reprezentanţilor britanici ai noului egoism şi care face din opera sa un punct de răscruce în istoria eticii. Helvétius nu crede că trăim într-un univers ordonat de divinitate, în care providenţa ascunsă a lui Dumnezeu sau recompensele cereşti fac ca în această viaţă interesul fiecăruia să funcţioneze întotdeauna în favoarea interesului tuturor. Dimpotrivă, el crede că depinde de noi să transformăm lumea noastră socială într-una în care propriul interes ne va determina pe toţi să avem grijă de fericirea celorlalţi.

Helvétius pune problema destul de simplu. În ciuda tuturor variaţiilor cu privire la ce este socotit virtuos de către oameni din diferite ţări şi timpuri – o variaţie care poate fi explicată prin ideile diferite

legate de ceea ce este în interesul societăţii lor –, există un singur înţeles esenţial al termenului „virtute": ea înseamnă pur şi simplu „dorinţa fericirii generale" (II, XIII, p. 105). De vreme ce Helvétius crede că cel mai mare grup de care putem învăţa să ne îngrijim este propriul nostru popor, el defineşte virtutea în acţiune, pe care o numeşte „probitate", drept „obişnuinţa de a lucra în folosul unei naţiuni" (II, XIII, p. 107)[11]. Pe de altă parte, oamenii tind doar spre propria lor fericire, astfel încât „nimeni nu poate să-i facă virtuoşi decât îmbinând interesul personal cu interesul general" (II, XV, p. 128). Acest punct de vedere are o semnificaţie practică imperioasă. Dacă Helvétius are dreptate,

> oricine poate să vadă limpede că morala nu este decât o ştiinţă uşuratică dacă nu face corp [comun] cu politica şi legislaţia; de unde trag încheierea că, pentru a deveni folositori omenirii, filosofii trebuie să privească lucrurile din punctul de vedere din care le contemplă legislatorul. [...] Moralistului îi revine sarcina de a arăta legile a căror îndeplinire o asigură legislatorul cu pecetea puterii sale (II, XV, pp. 128-129).

Privind problema virtuţii şi a motivaţiei din aceeaşi perspectivă ca şi adepţii englezi ai egoismului, Helvétius atribuie fiinţelor umane sarcina pe care Brown o lăsase pe seama lui Dumnezeu. El nu vrea jumătăţi de măsură. Oamenii tind să fie loiali faţă de grupuri mici. De vreme ce acest lucru îi face să aibă interese opuse interesului general, ei trebuie determinaţi să se intereseze de naţiune. Avem nevoie de un „catehism al probităţii" pe care oamenii să-l poată întrebuinţa pentru a face virtutea mai folositoare. Prin intermediul acestuia, legiuitorul va arăta cine merită să fie respectat şi cine merită să fie dispreţuit şi va dezbăra oamenii de ataşamentul lor faţă de vechile legi şi obiceiuri (II, XVII, pp. 133-135). „Întreaga artă a legislatorului stă, aşadar, în a forţa oamenii, prin sentimentul iubirii de sine, să fie drepţi unii faţă

11. „Probitate" este termenul francez pentru cel englez de „moralitate" sau „virtute" în general. Astfel, remarca lui Shaftesbury: „*If we are told a man is religious, we still ask, «What are his morals ?»*" („Dacă ni se spune că un om este credincios, noi întrebăm totuşi: «Care sunt principiile sale morale?»") apare în traducerea franceză din 1745 a lui Diderot în felul următor: „*M.*** a de la religion, dites vous; mais a-t-il de la probité ?*" („Domnul M.*** este credincios, spuneţi dumneavoastră, însă dă el dovadă de probitate?"). Câteva rânduri mai încolo, el foloseşte *probité* (probitate) pentru a-l traduce pe *virtue* (virtute) (vezi paragraful care deschide lucrarea lui Shaftesbury, *Inquiry*, în Diderot, *Œuvres complètes*, I, 302).

de alţii" (II, XXIV, pp. 186-187). La început, filosoful va avea nevoie să-l îndemne şi să-l instruiască pe legiuitor, însă ulterior oricine va putea fi învăţat să înţeleagă raporturile dintre propriile sale interese şi cele ale naţiunii. În consecinţă, dacă legiuitorul aprobă legile potrivite, îi va determina pe toţi să fie virtuoşi. Procedând în acest fel, el nu va încerca sarcina imposibilă de a-i face pe oameni să-şi sacrifice propriile plăceri în favoarea plăcerilor celorlalţi, ci va transforma plăcerile umane, legându-le atât de strâns de interesul general, încât fiecare va fi „aproape întotdeauna silit să fie virtuos" (III, XVI, p. 291).

Helvétius a mai publicat apoi o singură carte, apărută postum sub numele *Despre om* (1772), în care şi-a elaborat şi şi-a apărat propriile concepţii asupra educaţiei, făcând în plus şi scurte comentarii asupra moralei. Cărturarii nu sunt siguri câte cărţi au fost scrise de baronul de origine germană d'Holbach. Trăind la Paris dintr-o avere moştenită, gazdă jovială a unui grup de importanţi *philosophes* şi simpatizanţi, el s-a implicat cu o energie aparent nelimitată în publicarea de texte anonime sau sub pseudonime, atacând fiecare aspect al religiei instituite şi apărând o morală în întregime laică. Lucrarea *Système de la nature* (1770)[12], una dintre scrierile condamnate la incinerare pentru delictul de *lèse-majesté* împotriva regelui şi a lui Dumnezeu, a fost prezentarea sa cea mai sistematică a unei teorii despre substituirea materialistă şi senzualistă a dualismului sufletului şi trupului. Prefaţa sa pasională clarifică convingerea lui d'Holbach că religia şi tirania politică se sprijină reciproc şi că ambele supravieţuiesc doar din cauza ignorării adevărului cu privire la om şi natură. Cărţile sale reprezintă o încercare de a răspândi ceea ce el a văzut ca fiind lumina cunoaşterii şi, prin aceasta, de a împrăştia umbrele în care doar asuprirea poate acţiona.

Cea mai completă prezentare pe care d'Holbach o face filosofiei morale corespunzătoare metafizicii sale deterministe este oferită în *La morale universelle* (1776). Schiţată pe scurt în *Sistemul naturii*, aceeaşi teorie este elaborată pe larg în *Système social* (1773). D'Holbach dă o întorsătură reformistă unei povestiri a lui Mandeville. Primii legiuitori, spune el, au inventat religia pentru a-i face pe oameni să le rămână supuşi, iar această practică mai continuă şi în zilele noastre. Însă guvernanţii, ca şi supuşii sunt victime ale prejudecăţii şi ignoranţei. Şi unii, şi ceilalţi îşi sacrifică inutil fericirea. Morala este necesară pentru a îndruma politica, iar politica este necesară pentru a întări morala.

12. Vezi d'Holbach, *Sistemul naturii*, trad. rom. de Dan Bădărău, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957 (n.t.).

„Obiectul moralei", spune d'Holbach, „este acela de a-i face pe oameni să ştie că interesul lor cel mai mare le cere să practice virtutea, în timp ce scopul guvernării ar trebui să fie acela de a-i determina să o practice efectiv" (*Social*, I, introducere, pp. VII-VIII). Bineînţeles, această concepţie nu este nouă, însă d'Holbach utilizează detaliile filosofice într-un mod original.

Spre deosebire de predecesorii săi englezi, el nu crede că toate sistemele morale diferite înseamnă în final acelaşi lucru. Afirmaţii despre intuiţie, simţ moral şi adecvare eternă ascund pur şi simplu adevărul potrivit căruia doar relaţia acţiunilor cu fericirea este semnificativă din punct de vedere moral şi doar experienţa ne poate învăţa care este această relaţie (*Morale*, I, prefaţă, pp. XI-XX ; *Social*, I, IX, pp. 91-103). D'Holbach este dispus să folosească ideea de ordine pentru a-şi explica concepţia, însă nu aşa cum procedează Malebranche. Ceea ce numeşte el ordine este mult mai aproape de ceea ce Leibniz numea perfecţiune, însă nu are nici o legătură cu vreo metafizică a perfecţiunii. Ordinea înseamnă pur şi simplu „acordul descoperit atunci când părţile unui întreg contribuie la un singur scop. Frumuseţea morală rezultă din ordinea moraiă, care este acordul voinţelor şi acţiunilor oamenilor ce concură împreună la fericirea lor" (*Social*, I, IX, p. 97)[13]. Pentru d'Holbach, fericirea este constituită în mod esenţial din plăcere. El spune că doar plăcerile care se conformează ordinii sunt acceptabile din punct de vedere moral, însă înţelege prin asta pur şi simplu că nu trebuie să urmărim plăcerile dacă ele apar cu preţul unui surplus de durere, fie pentru noi, fie pentru ceilalţi (*Morale*, I, I, IV, pp. 12-14). Pentru el, ordinea morală nu este o blocare în genul lui Malebranche a urmăririi plăcerii. Ordinea este cea care provoacă „fericirea constantă a fiinţelor cu care trăim" (*Morale*, I, II, II, p. 75).

Deşi d'Holbach vorbeşte despre virtute, el consideră că morala este preocupată în esenţă de îndatoriri şi obligaţii. El defineşte datoria drept „potrivirea mijloacelor la scopul pe care şi-l propune cineva", în vreme ce obligaţia morală nu este nimic altceva decât „necesitatea de a face sau de a evita anumite acţiuni în vederea bunăstării pe care o căutăm în societate" (*Morale*, II, I, pp. 1-2). Experienţa ne arată că scopul pe care îl căutăm întotdeauna constă în propria noastră conservare şi plăcere (I, I, II, p. 4). Dat fiind faptul că avem nevoie de

13. D'Holbach continuă cu ceea ce s-ar părea că este reluarea deliberată a unui pasaj important din Sfântul Augustin despre pacea unui întreg ordonat, în *De civitate Dei*, XIX, 13.

societate pentru a prospera, morala are de recomandat doar o singură virtute, anume dreptatea. Ca virtute, dreptatea este dispoziţia de a le acorda oamenilor propriile drepturi, acestea constituind „libera folosire a voinţelor şi a facultăţilor lor pentru a-şi procura ceea ce au nevoie pentru propria lor fericire". În consecinţă, conchide d'Holbach, este nedrept să faci ceva care să dăuneze drepturilor, libertăţii ori bunăstării vreunui individ din această societate (II, IV, pp. 84-85). De aici putem înţelege cum să derivăm din experienţă toate regulile morale de care avem nevoie, transformând astfel morala într-o ştiinţă folositoare.

Acelora care afirmă că varietatea regulilor pe care le vedem în diferite societăţi şi în diferite epoci ne arată că nu există nici o morală universală trebuie să le spunem doar că varietatea se datorează prejudecăţii şi ignoranţei în care a fost nevoită să trăiască până în prezent omenirea. Există, bineînţeles, o anumită ignoranţă explicabilă, însă uşor de eliminat, referitoare la ceea ce va conduce de fapt la fericirea umană. Însă d'Holbach consideră că aici acţionează şi o cauză funestă. Principiile noastre morale „sunt corupte deoarece aceia care ar fi trebuit să îi îndrume [pe oameni] spre fericire [...] s-au gândit că este necesar ca ei să fie orbi şi iraţionali, pentru a-i subjuga mai bine" (*Morale*, I, prefaţă, p. XXI). Vina revine religiei şi explicaţia lui d'Holbach cu privire la această problemă îl aproprie de o serie de gânditori care ar fi privit cu nelinişte şi consternare aproape tot ce a continuat el să spună. D'Holbach crede că religia are un efect dezastruos asupra moralei, deoarece vede religia ca fiind centrată pe o varietate brută de voluntarism. Opoziţia sa faţă de voluntarism nu este, aşa cum este cea a lui Cumberland sau Leibniz, un efort de a arăta că noi putem şti mai mult despre morala divină decât admit voluntariştii, ci mai curând un efort de a demasca psihologia acelora care predică orice fel de morală religioasă şi de a expune răul pe care îl fac.

Ce răspund teologii atunci când întrebăm ce este virtutea? Ei răspund că ea este „voinţa fiinţei incomprehensibile care stăpâneşte natura" (*Sistemul naturii*, II, 9, p. 504). Ei oferă, pe scurt, răspunsul voluntarist, iar motivul pentru care el este atât de dăunător este simplu. Atunci când întrebăm cum ajungem să cunoaştem voinţa divină, obţinem o amestecătură de răspunsuri confuze. Concluzia este că trebuie să ne bizuim chiar pe preoţi pentru a afla răspunsul. Nu obţinem nici un principiu stabil care să fie acelaşi pentru toţi oamenii în toate epocile, ci mai curând „capricii ale imaginaţiei" (II, 9, p. 506). Moraliştii religioşi ne-ar fi făcut să considerăm morala drept cea mai problematică dintre ştiinţe, una ale cărei principii puteau fi cunoscute doar de câţiva

metafizicieni profunzi. Însă a deriva morala din asemenea sisteme înseamnă de fapt a o subordona, repetă el, „capriciilor fiecăruia" (II, 9, p. 511). Rezultatele sunt dezastruoase.

„Natura îi spune omului", declamă d'Holbach, „eşti liber: nici o putere din lume nu te poate lipsi în mod legitim de drepturile tale, iar religia îi strigă că e un sclav, osândit de Dumnezeul său să geamă toată viaţa sub vergeaua de fier a reprezentanţilor lui". Religia îi spune omului să se supună conducătorului său, indiferent cât de tiranic ar fi acesta, ameninţându-l chiar pe conducător dacă nu este devotat în întregime preoţilor. De aceea, „religia corupe regii; regii corup legea, care ca şi ei devine nedreaptă; toate instituţiile se pervertesc" (*Sistemul naturii*, II, 9, pp. 515-516). În mod ideal, legiuitorul trebuie „să invite, să stârnească interesul, să constrângă orice individ, dincolo de propriul său interes, să contribuie la interesul general" (*Morale*, I, VII, p. 37). Când societatea este coruptă de conducătorii ei şi este îndrumată potrivit capriciilor acestora, atunci ea dă naştere unor cetăţeni care ajung avari, pizmaşi şi desfrânaţi; vrednicia este rău văzută, virtutea este dată la o parte, adevărul este prigonit, dreptatea este călcată în picioare, promisiunile ei îndepărtate nu au cum să precumpănească asupra foloaselor prezente (*Sistemul naturii*, II, 9, pp. 517-518). Doar morala naturii poate vindeca această situaţie îngrozitoare.

D'Holbach este foarte conştient că va fi dificil să stabilească conţinutul concret al drepturilor. Într-un pasaj melancolic, necaracteristic atitudinii sale, d'Holbach se plânge că „omul şovăie mereu între viciu şi virtute; îl vedem totdeauna în contradicţie cu sine". Întrezărind adevărata valoare a unei vieţi drepte şi oneste, oamenii îşi doresc să trăiască în concordanţă cu ea, însă observă neîntârziat că nu au nimic de câştigat ducând o astfel de viaţă şi că „poate chiar să devină o piedică de netrecut în faţa fericirii la care năzuieşte fără încetare inima fiecăruia. În sânul unei societăţi corupte", conchide el cu tristeţe, „trebuie să fii corupt dacă vrei să fii fericit" (*Sistemul naturii*, II, 9, pp. 516-517).

4. Bentham şi reprezentarea moralei într-o lume aflată pe cont propriu

Jeremy Bentham (1748-1832) nu ar fi fost de acord cu cele de mai sus. Există o poveste larg răspândită, a cărei origine nu am fost capabil să o depistez şi potrivit căreia atunci când a fost întrebat de ce şi-a dedicat

viaţa unui asemenea efort dificil de reformare legislativă, el a răspuns că, deşi a urmărit ca şi ceilalţi propriul interes, i-a făcut pur şi simplu plăcere. Cu siguranţă că el nu a aşteptat o recompensă în ceruri pentru eforturile sale. A fost dezgustat de religie destul de timpuriu şi atras de legislaţie pe când avea abia douăzeci de ani[14]. A oprit publicarea celei mai cunoscute declaraţii de principii pe baza căreia a propus reformarea legilor din Anglia până când, după publicarea eticii lui Paley, a fost îndemnat de prieteni să nu se mai opună. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789) nu a avut succesul pe care l-a avut cartea lui Paley. O a doua ediţie nu a mai apărut până în 1823 şi acest lucru s-a întâmplat doar o dată cu declinul reputaţiei lui Paley şi apariţia unei noi generaţii de gânditori în mijlocul cărora Bentham şi-a asumat locul despre care credem acum că şi l-a asigurat pe deplin, acela de fondator a ceea ce numim astăzi (fără ca Bentham să fi folosit termenul) utilitarism[15].

Asociem acest termen cu o frază care l-a făcut faimos pe Bentham: „Cea mai mare fericire a celui mai mare număr". Formularea scopului moral de către Hutcheson a fost făcută aproximativ în aceiaşi termeni. În traducere franceză, opera lui Hutcheson a fost citită de către reformistul italian al legii penale Cesare Beccaria, care a scris despre „cea mai mare fericire împărţită de un număr mai mare". Tradusă greşit, ea a devenit o formulare faimoasă prin versiunea engleză din 1767 a scrierii lui Beccaria *Dei delitti e delle pene* (*Despre crime şi pedepse*), de unde a luat-o Bentham[16]. Bentham a folosit această frază în prima

14. În privinţa relaţiei pe care Bentham a avut-o cu religia, vezi Steintrager, 1971, iar în privinţa interesului său timpuriu pentru legislaţie, vezi Bowring, 1843, p. 27. Halévy, 1928, oferă o scurtă şi valoroasă prezentare a dezvoltării intelectuale a lui Bentham, iar Mack, 1962, oferă o relatare mai consistentă, corectând anumite perspective ale lui Halévy.

15. Vezi Schneewind, 1977, capitolul 4, pentru o receptare mai timpurie a operei lui Bentham. Bentham a folosit cuvântul „utilitarist" pentru a-şi eticheta doctrina în 1802 (Bowring, 1843, p. 320), însă forma substantivală pare să fi fost întrebuinţată doar mai târziu, şi nu de către Bentham. Referinţele la *Introduction* a lui Bentham sunt luate din ediţia lui Harrison.

16. Hutcheson spune în *Inquiry II*, 3, VIII, p. 181: „Astfel încât cea mai bună acţiune este aceea care procură cea mai mare fericire pentru cel mai mare număr" (citat în capitolul XVI, 4). Shackleton, 1988, susţine că Bentham trebuie să fi luat această frază din traducerea engleză a operei lui Beccaria din 1767, frază care nu apare chiar în această formă în original sau în opera lui Priestley, unde Bentham pretinde că ar fi găsit-o, şi nici în cea a lui

sa operă publicată, *Fragment on Government*, din 1776, care era o critică la *Commentaries on the Laws of England* a lui Blackstone, şi nu a mai reluat-o până către anii 1820, iar atunci cu rezerve[17]. Însă ideea pe care a înfăţişat-o – aceea că putem folosi un scop final precis cuantificat pentru a produce o conduită morală precisă – este una care inspiră întreaga sa operă.

Încă de la început, Bentham a folosit ideea unei morale cuantificabile pentru a-şi susţine eforturile în domeniul criticii juridice şi al reformei sociale. În primii ani, el nu a fost atât de radical cum a devenit mai târziu[18]. Totuşi, l-a atacat devreme pe Blackstone, deoarece în *Commentaries* a găsit doar descrieri, şi nu evaluări ale sistemului juridic din Anglia. Blackstone l-a validat în ciuda defectelor lui, iar Bentham a găsit că acest lucru era inacceptabil[19]. De profesie avocat, el a fost interesat de filosofia morală pentru serviciile pe care le putea ea aduce prin punerea de acord a taberelor care se aflau în conflict în chestiuni legate de lege. Spre deosebire de Grotius, el nu a trebuit să aibă de-a face într-o primă instanţă cu controverse între ţări ostile, de confesiuni religioase adverse. A înlăturat vechile îndreptare filosofice ale acţiunii cam în felul lui Montaigne, însă a procedat mult mai brusc. A acţionat în acest mod nu pentru a-şi găsi liniştea personală, ci pentru a furniza o procedură de a tranşa problemele de morală pe care oricine ar fi putut să o folosească atât în public, cât şi în particular, şi care şi-ar fi extras rezultatele doar din fapte determinabile în mod obiectiv.

Pentru a arăta care este obiecţia sa faţă de toate „sistemele [anterioare] [...] preocupate de modelul a ceea ce este drept şi a ceea ce este nedrept" (*Introduction*, II, 14), Bentham foloseşte cuvântul întrebuinţat de d'Holbach pentru a ţintui la stâlpul infamiei slăbiciunea fundamentală a moralei teologice: capriciul (II, 11 n.). Singurul lucru pe care toate teoriile anterioare îşi sprijină judecăţile morale este simpla

---

Helvétius. Smith, 1993, arată că Helvétius a folosit această frază, însă o citează din *De l'homme*, care nu fusese încă tradusă în jurul lui 1768, dată la care Bentham spune că ar fi dat peste ea. Pentru propria relatare a lui Bentham, vezi Mack, 1963, p. 103 şi n.

17. Vezi Rosen, 1983, pp. 201-203.
18. Pentru o discuţie convingătoare asupra deplasării lui Bentham către radicalism, pe care a făcut-o mai devreme decât ceilalţi cărturari, vezi Crimmins, 1994.
19. Privind critica lui Bentham asupra lui Blackstone şi cadrul ei istoric, vezi Lieberman, 1989. În ceea ce priveşte poziţia lui Bentham faţă de dreptul comun, vezi Postema, 1986.

existenţă a sentimentelor de aprobare sau de dezaprobare ale persoanei care judecă. Însă aprobarea ca atare ajunge să însemne capriciul persoanei care judecă. Simţul moral, simţul comun, înţelegerea, regula dreptăţii, adecvarea eternă, legea naturală ori raţiunea sau dreapta raţiune, adevărul lucrurilor, toate acestea, spune Bentham, se reduc la simpatia ori antipatia pe care o simte vorbitorul faţă de acţiunea respectivă (II, 14 n.)[20]. Întemeierea moralei pe voinţa lui Dumnezeu nu îmbunătăţeşte situaţia. Nimeni nu mai apelează acum la revelaţie pentru sfatul politic, iar a spune că ceea ce este drept se conformează voinţei divine este adevărat, însă fără relevanţă, deoarece „mai întâi trebuie să se ştie dacă un lucru este drept pentru a şti ulterior dacă el se conformează voinţei lui Dumnezeu" (II, 18). Prin aceasta, Bentham smulge principiul celei mai mari fericiri, cum îl numeşte el (I, 1 n.), din mâinile moraliştilor religioşi cărora le aparţinuse până atunci în Marea Britanie.

Bentham îşi descrie propriul principiu ca fiind un sentiment de aprobare şi dezaprobare (I, 2). Concepţia sa este diferită de invocarea unei simple trăiri, utilizată în toate celelalte sisteme, deoarece ea este singura care „arată un anumit factor extern ca mijloc de garantare şi de îndrumare a sentimentelor interne ale aprobării şi dezaprobării" (II, 12)[21]. Factorul extern invocat de Bentham este cantitatea de plăcere şi de durere generată de acţiunea pe care o judecăm. Plăcerile şi durerile sunt constituenţii ultimi ai intereselor individuale care alcătuiesc, la rândul lor, interesul comunităţii. Întrebarea morală nu este nici cum anume ajungem să judecăm, nici dacă, atunci când reflectăm, putem într-adevăr să susţinem în particular sentimente care nu pot fi justificate în nici un fel. Întrebarea priveşte justificarea publică. Bentham crede că o persoană care se adresează comunităţii poate justifica judecăţile morale doar pe temeiul pe care îl propune el. O acţiune ar

20. Pentru a susţine această afirmaţie reducţionistă, precum şi alte afirmaţii pe care le-a făcut, Bentham a utilizat o teorie a limbajului şi a semnificaţiei. Vezi *Bentham's Theory of Fictions*, care include numeroase pasaje referitoare la perspectiva sa asupra limbajului privind morala şi motivaţia. Nu am găsit la d'Holbach nici o teorie asemănătoare care să susţină teza sa conform căreia morala religioasă se reduce la judecăţile capricioase ale preoţilor.

21. Argumentul lui Bentham împotriva altor principii este o versiune considerabil extinsă a unui argument sugerat de Hobbes în *Leviathan* (46, 11) şi consemnat în capitolul X, 4, în sensul că apelul la esenţe şi forme le permite filosofilor să stabilească reguli morale în acord cu propriile lor gusturi.

putea fi aprobată doar în măsura în care promovează fericirea acelora pe care îi afectează în mod direct, astfel încât cu cât aduce mai multă fericire, cu atât suntem mai dispuşi să o aprobăm (I, 2 ; I, 6). El apără principiul celei mai mari fericiri, argumentând că toată lumea va fi de acord că este nevoie de un asemenea principiu şi că nu mai există nici un altul.

Este necesar să apelăm la fapte ce pot fi verificate în mod public, deoarece alternativele sunt inacceptabile. Interesul comunităţii pare imposibil de ignorat, în special în materie de politică. Bentham crede că nimeni nu poate afirma un principiu alternativ care să dea greutate interesului fără a face din el unicul test al moralei. Şi atunci ar trebui să judecăm fără un principiu sau doar pe baza sentimentelor noastre? Însă, dacă fiecare persoană ar trebui să judece, rezultatul ar fi o anarhie atât de desăvârşită, încât ar distruge caracterul obiectiv al moralei, reducând judecăţile morale la expresii ale gustului. Ar trebui oare să fim îndrumaţi doar de sentimentele unei singure persoane? Bentham nu se arată prea preocupat de voluntarismul religios, însă în denunţarea acestei opţiuni foloseşte limbajul pe care îl folosesc întotdeauna antivoluntariştii. El este pur şi simplu „despotic" (I, 14, 6 ; *cf.* II, 15 n.). Principiul lui Bentham este singurul principiu pe care putem fi de acord să îl întrebuinţăm cu toţii pentru a aplana fără conflict disputele noastre.

Helvétius şi d'Holbach nu au avut nimic de oferit în ce priveşte justificarea principiilor lor de bază. Bentham susţine că principiul său nu poate fi demonstrat şi nu pretinde că ar fi evident prin sine. Principiul său are o sferă de aplicabilitate la fel de extinsă ca şi cel al lui Leibniz, însă modul de a-l susţine este nou. El afirmă, într-adevăr, că acesta apare în momentul punerii în practică a cerinţelor raţiunii. Însă acest lucru nu se datorează faptului că alte principii practice sunt, aşa cum credea Clarke, autocontradictorii, ci mai curând faptului că este singurul fundament posibil al deciziilor care pot fi susţinute public. Bentham crede că este şi singurul care poate servi scopurilor care fac necesar un astfel de principiu.

Principiul celei mai mari fericiri are şi un alt avantaj, fiind singurul pe care oamenii ar fi motivaţi să îl urmeze cu încredere (I, 14, 10 ; III). Potrivit lui Bentham, deşi limbajul sugerează că motivele diferă în mod considerabil, singurele fapte din spatele limbajului sunt plăcerile şi durerile. Nimic nu ne determină să acţionăm, cu excepţia anticipării uneia sau alteia din ele ca o consecinţă a acţiunii (X, 5-7, 10). El pare să creadă că acest lucru întemeiază afirmaţia potrivit căreia putem fi determinaţi să acceptăm doar principiul celei mai mari fericiri,

şi nu un altul, însă nu explică niciodată în mod clar de ce ar fi aşa. Nu afirmă, aşa cum ar putea face un leibnizian înclinat spre hedonism, că suntem determinaţi în mod necesar să căutăm realizarea binelui, indiferent cine se va bucura de el, şi că am vrea să-l producem oriunde putem. El ştie că uneori găsim plăcere în bunăstarea altora. Deşi consideră că ne aflăm în căutarea celui mai bun şi mai profitabil raport dintre plăcere şi durere, nu afirmă că suntem cu toţii în mod necesar egoişti. Observă că nu suntem cu toţii atât de afectuoşi faţă de ceilalţi, încât să tindem în mod natural să căutăm realizarea celei mai mari fericiri a societăţii. Hume, pe care Bentham l-a admirat, argumenta că nu există un motiv natural pentru dreptate. Bentham extrapolează acest punct de vedere la morală în general şi apoi, luând-o într-o direcţie greşită, îl înţelege în termenii unei divergenţe între datorie şi interes, care trebuie să fie înfrântă[22].

Această divergenţă trebuie să fie depăşită prin propria noastră acţiune. Vom căuta realizarea scopului potrivit din punct de vedere moral doar în cazul în care legislaţia ne arată în mod clar că este în interesul nostru să procedăm astfel. Sarcina legiuitorului şi a judecătorului este aceea de „a promova fericirea societăţii pedepsind şi recompensând" (VII, 1). Ca şi Helvétius şi d'Holbach, Bentham consideră că legile potrivite sunt instrumentul de bază prin care putem face să fie în interesul fiecărei persoane să acţioneze în aşa fel încât să aducă cea mai mare fericire pentru cel mai mare număr. Adepţii francezi ai egoismului s-au dedicat teoriei şi propagandei, în timp ce Bentham şi-a petrecut majoritatea vieţii concepând instrucţiuni precise cu privire la legile şi instituţiile de care era nevoie pentru a duce la capăt această sarcină.

Planurile pe care le-a elaborat sau le-a încurajat par a demonstra faptul că principiul celei mai mari fericiri poate oferi, aşa cum a promis Bentham, un mod de a aplana dispute şi de a îndruma schimbarea socială. El a fost preocupat de proiecte cum ar fi asigurarea apei potabile şi a canalizării eficiente, despre care se putea afirma în mod plauzibil că balanţa utilităţilor era evidentă. Nu a încercat niciodată să facă o cercetare ştiinţifică serioasă asupra raporturilor concrete dintre plăcere şi durere (şi, de atunci încoace, nu au făcut-o nici alţi utilitarişti). Mai mult, Bentham nu a explicat niciodată până la capăt cum anume puteau indivizii să obţină o metodă de a lua decizii private pe baza principiului utilităţii şi, de atunci încoace, dezbaterea filosofică a arătat dificultăţile

22. Pentru exprimarea recunoştinţei lui Bentham faţă de Hume, vezi *Fragment on Government*, capitolul I, 36, şi nota lungă care urmează.

care împiedică o astfel de acţiune. Dacă o morală a autoguvernării cere ca agenţii individuali să fie în stare să deducă ei înşişi ce trebuie să facă, atunci nu este sigur că benthamismul poate întemeia o astfel de morală. Interesant este că utilitariştii de mai târziu au încercat să găsească o modalitate prin care teoria lor să o poată întemeia.

Doctrina benthamistă ridică o problemă adiţională cu privire la autoguvernare. Bentham consideră că trăim într-o lume aflată pe cont propriu. Nu putem conta pe o divinitate care va face ca lumea în care trăim să fie armonioasă, nici în această viaţă, nici în alta. De noi depinde să facem ca lumea morală să fie armonioasă. Însă nu putem realiza aceasta devenind virtuoşi în mod individual. Putem face astfel – aşa cum arată clar recunoaşterea melancolică a lui d'Holbach – doar prin intermediul unei comunităţi structurate corespunzător. Bentham înfăţişează o morală care nu are nevoie de nici un act de supunere şi, prin urmare, de nici o sancţiune din partea cuiva sau a ceva din afara oamenilor care îi guvernează. Însă tot el prezintă o morală în care doar cei care se întâmplă să aibă o înclinaţie puternică pentru cea mai mare fericire pot fi determinaţi să acţioneze moral fără ameninţarea sancţiunilor. Ca şi în republica clasică harringtoniană, aceia dintre noi care nu înclină în această direcţie nu pot acţiona în mod virtuos decât dacă trăim într-o societate care a înfrânt corupţia prin instituirea ordinii legale corespunzătoare.

5. De Sade şi iubirea de sine într-o societate coruptă

„În toate evenimentele vieţii", spune unul dintre personajele lui Donatien de Sade, sau „cel puţin în toate acele evenimente în care ne manifestăm libertatea, [...] experimentăm două tipuri de impresii. [...] Unul dintre ele ne invită să facem ceea ce oamenii numesc bine – şi să fim virtuoşi –, celălalt să alegem ceea ce numesc rău – sau viciu. [...] Trebuie să descoperim de ce suntem nehotărâţi şi ezităm" (*Juliette*, p. 147). Marchizul de Sade (1740-1814) a ieşit în prim-plan pentru a dezvălui unele probleme pe care le puneau punctele de vedere asemănătoare celor ale lui Helvétius şi d'Holbach[23]. El nu a fost deloc îngăduitor

23. Pentru ideea punerii în discuţie a concepţiilor marchizului de Sade în paralel cu cele ale lui Helvétius şi d'Holbach, precum şi pentru anumite detalii, sunt îndatorat consideraţiilor lui Domenech asupra marchizului din consistenta sa *L'éthique des lumières*. Vezi în special pp. 214 şi urm. Smith, 1993,

nici cu apologeţii vechiului regim şi ai religiei sale, nici cu cei care aveau ca scop să apere virtutea şi morala de orice fel. Cu toate acestea, punctele sale de vedere sunt legate în mod special de acelea pe care tocmai le-am discutat, deoarece el împărtăşeşte ateismul, ura faţă de religia organizată şi egoismul psihologic al lui Helvétius, d'Holbach şi Bentham. Deşi este de acord cu ei şi când consideră că fiinţele umane nu sunt decât părţi ale unei naturi complet determinate, el vorbeşte uneori, aşa cum vorbeşte d'Holbach, ca şi cum natura ar avea să ne înveţe anumite lecţii. Însă dacă toţi cei amintiţi aici au fost elevii naturii, Sade a învăţat lucruri pe care *les philosophes* şi reformiştii nu şi le-au însuşit.

Disertaţiile şi observaţiile filosofice sunt împrăştiate de-a lungul a mii de pagini în care Sade realizează interminabile descrieri ale unor orgii şi torturi sexuale. Ca şi fantazările sale obsesive în legătură cu diferite moduri de a uni şi a dezasambla diverşi oameni şi părţile lor, justificările pe care le aduce unei căutări absolut nestingherite a plăcerii individuale au de-a face doar cu un număr limitat de poziţii posibile. Nu este nevoie să întrebăm dacă ele se potrivesc toate într-un singur întreg. Concepţia sa generală nu este greu de deslușit.

Deşi nu se referă explicit la ei, Sade se opune unei idei fundamentale împărtăşite de Helvétius, d'Holbach şi Bentham. Ei consideră cu toţii că, într-o societate bine ordonată, legiuitorul va întocmi legile în aşa fel încât să fie în interesul fiecărui individ să acţioneze în vederea sporirii bunăstării celorlalţi. Dacă fiecare este conştient de acest lucru, atunci, de vreme ce urmărim cu toţii realizarea a ceea ce considerăm a fi în interesul nostru, vom acţiona în aşa fel încât să aducem beneficii celorlalţi. Propriul interes, corect înţeles, va produce virtute. Problema pe care d'Holbach o afirmă în mod explicit este aceea că trăim într-o societate coruptă. Legiuitorii nu şi-au făcut datoria pe care le-au cerut-o *les philosophes*. De aceea, propriul interes, corect înţeles, nu pretinde aici şi acum în mod raţional ca toţi să acţioneze la unison în vederea obţinerii celui mai mare bine. Raţionalitatea lasă acest lucru pe seama individului. Aşa cum sugerează Bentham, el depinde de preferinţele cuiva. Celor cărora le place reforma legislativă vor acţiona în vederea binelui public, în timp ce aceia care au alte gusturi, neaflându-şi un folos într-o asemenea acţiune dezinteresată, vor acţiona diferit, deşi la fel de raţional.

---

ia în discuţie răspunsurile reale şi posibile ale lui Helvétius la probleme precum cele ridicate mai târziu de Sade, dintre care unele, observă Smith, fuseseră puse destul de repede de către criticii săi.

Omul de omenie descris de Helvétius poate considera vederea sau conceperea nefericirii celorlalţi atât de insuportabilă încât să fie de fapt în interesul lui să le aducă beneficii. Ca în povestirea mandevilleană a salvării copilului din flăcări pentru a-şi alina propria suferinţă, salvatorul se va înveseli şi va putea considera că ajutorul acordat a meritat pe deplin sacrificiile materiale. Helvétius îşi imaginează de asemenea un om lipsit de omenie, pentru care vederea nenorocirii celorlalţi este un spectacol agreabil. Urmărirea plăcerii sale îl va conduce pe acesta în direcţii cu totul diferite. Aceasta este persoana care îl fascinează pe Sade. El explică complet, în detaliu, ce îi va face plăcere unui astfel de bărbat sau unei asemenea femei. Activităţile pe care Sade le descrie într-un mod atât de obsesiv au un anumit sens, date fiind concepţiile sale psihologice şi sociale.

Să începem cu psihologia individului. Fiecare urmăreşte ceea ce consideră a fi cea mai mare plăcere a sa. Pentru eroii lui Sade, gradul de plăcere creşte o dată cu violenţa şi enormitatea sa (*Juliette*, pp. 146, 174). Astfel, actele sexuale de orice fel, de preferinţă combinate cu supunerea corpului la chinuri, vor produce cea mai mare plăcere. Dacă ar fi să luăm în serios lecţiile naturii, astfel încât să vedem în consecinţele naturale ale acţiunilor noastre recompense şi pedepse care-i confirmă legile, atunci, pentru astfel de persoane, o lege naturală necesită plăcerile lui Sade. Imensa dificultate a abstinenţei, recunoscută de toţi moraliştii, arată în mod evident în ce direcţie este îndreptată natura (*Bedroom*, p. 220). De aceea, acţiunile sunt indiferente în sine, iar dacă gândim sau simţim altfel – dacă ne simţim atraşi către virtute –, arătăm doar care sunt efectele rele ale unei educaţii ce ne determină să acceptăm prejudecăţile societăţii noastre corupte. Trebuie să ne educăm în aşa fel încât să nu simţim remuşcarea, şi nu să ne schimbăm comportamentul (*Juliette*, pp. 170-172). Natura distruge la fel de des pe cât creează. Este evident că ea trebuie să facă şi una, şi alta. Noi nu facem altceva decât să-i ascultăm porunca când îi mutilăm sau îi ucidem pe ceilalţi, dacă în acest mod obţinem cea mai mare plăcere (*Juliette*, pp. 172-173; *cf. Bedroom*, pp. 238, 345). Să reţinem că „nu există o comparaţie posibilă între ceea ce experimentează ceilalţi şi ceea ce simţim noi". Noi nu simţim agonia celorlalţi, însă cea mai mică plăcere a noastră ne mişcă. De aceea „trebuie [...] să preferăm această excitare care ne încântă, oricât de infimă ar fi ea, imensei sume de nenorociri ale altora, care nu ne poate afecta. [...] Nu ne-am născut noi cu toţii singuri, izolaţi?" (*Bedroom*, p. 283).

Totuşi, nu avem noi sentimente de iubire, afecţiune şi preocupare pentru ceilalţi? Da, însă ele ne expun la pierderi teribile. „Nu-ţi

asculta niciodată inima. [...] Inima înşală, deoarece ea nu este niciodată altceva decât expresia erorilor minţii" (*Bedroom*, pp. 340-342). Nu trebuie să ne lăsăm păcăliţi să credem că aceia care acţionează din impulsuri binevoitoare sunt mai buni decât cei care sunt mai făţiş interesaţi. „Sentimentul virtuos [...] duhneşte a comerţ: *Eu îţi dau ţie pentru a putea obţine ceva în schimb de la tine.*" Dacă este adevărat, aşa cum ne învaţă Helvétius şi d'Holbach, că toate acţiunile voluntare izvorăsc din propriul interes, atunci „omul nu practică virtutea decât pentru un scop, [...] avantajul pe care speră să-l obţină de aici ori recunoştinţa care îi îndatorează pe ceilalţi faţă de el". Nu există nimic de genul virtuţii dezinteresate, al cărei scop să fie acela de a face binele fără nici un motiv (*Juliette*, p. 144). Prin urmare, noi facem bine să evităm iubirea, care ne leagă în mod neprofitabil de bunăstarea celor pe care îi iubim (*Juliette*, p. 502; *Bedroom*, p. 285).

Lui Sade nu i-a scăpat faptul că oamenii ar fi putut obiecta faţă de ceea ce fac eroii şi eroinele sale. La urma urmei, a fost întemniţat în mod frecvent pentru faptul că s-a angajat el însuşi în astfel de acţiuni. El are două răspunsuri. În primul rând, declară pur şi simplu că natura intenţionează ca cel puternic să acţioneze într-un anumit fel, iar cel slab în alt fel. Cel bogat poate cumpăra dreptul de a se bucura de viaţă în felul său. Natura a făcut ca inşii slabi să fie sclavi. A avea milă de ei înseamnă a te amesteca în ordinea intenţionată de natură. Cei săraci şi slabi se aseamănă cu cei puternici doar prin faptul că urmăresc obţinerea propriului lor bine, cu deosebirea că cei puternici se descurcă pur şi simplu mai uşor. Bineînţeles că inşii slabi gândesc altfel (*Juliette*, pp. 174-179). Cel de-al doilea răspuns schiţează o concepţie – pe care nu ştiu cât de în serios a luat-o – a unei ordini sociale în care viaţa sadică ar putea fi trăită în cadrul legii.

El îşi imaginează o republică clasică într-o Franţă care acum, mulţumită marii revoluţii, a scăpat de rege şi de preoţi. Noi trebuie să fim, fiecare în parte, cât se poate de liberi, constrânşi de cât mai puţine legi. Şi ce fel de legi ne sunt necesare? Nu ne vom mai recunoaşte îndatoririle faţă de Dumnezeu, de vreme ce negăm existenţa lui Dumnezeu. De aceea, nu vom mai avea legi care să dicteze cultul şi, prin urmare, nici persecuţii religioase (*Bedroom*, pp. 308-309). Singura datorie faţă de sine pe care o examinează Sade este aceea de a nu apela la sinucidere, însă o repudiază fără rezerve (p. 337). Datoriile faţă de ceilalţi ne cer să acordăm atenţie la patru chestiuni: ceea ce afectează reputaţia unui om, proprietatea sa, persoana sa şi viaţa sa (p. 311). Reputaţia îşi poate purta singură de grijă: viciosul merită să fie expus şi virtutea va fi în cele din urmă recunoscută. Cât priveşte

proprietatea, într-o republică nu ar trebui să existe mari inegalităţi de avere. Proprietatea nu ar pricinui nici o problemă dacă nu ar fi distribuită incorect. Ca atare, dacă săracii fură de la bogaţi, ei au dreptul să fie nedrepţi. Ar trebui, probabil, să-l pedepsim pe cel care este destul de imprudent ca să se lase jefuit, însă nu ar trebui să-l împovărăm pe hoţul cel sărac cu alte greutăţi (p. 314). În mod previzibil, protecţia persoanei celorlalţi nu se bucură de prea mare atenţie. Vom fi atât de departe de ideea susţinerii modestiei şi a castităţii, încât statul ar trebui să asigure pe cheltuiala publică locuri în care oricine, femeie sau bărbat, să poată chema pe oricine altcineva pentru orice fel de plăcere care i se pare mai agreabilă, chiar dacă ea implică sodomia sau incestul. Altminteri nu suntem în stare să recunoaştem vocea naturii în forţa dorinţelor noastre (pp. 320-327). În fine, avem nevoie de o lege împotriva crimei? Nu, să-l lăsăm pe fiecare să aibă grijă de propria sa viaţă, căci doar în acest mod republica va avea la dispoziţie cetăţeanul îndrăzneţ şi curajos de care are nevoie pentru apărarea sa (pp. 331-337).

Prin urmare, ideile lui Sade sunt caricaturi strălucite ale teoriilor morale şi politice din timpul său. Uneori el îşi reprezintă personajele sale exemplare ca fiind nobile, însă nu proslăveşte atât de mult efectele nobile ale iubirii de sine, ci mai degrabă ceea ce consideră a fi consecinţele inevitabile ale acestei iubiri într-o lume coruptă şi fără Dumnezeu. Dacă a intenţionat ca opera sa să fie o critică a gândirii acelor *philosophes*, a făcut-o prea târziu şi a fost prea bizar ca să aibă o influenţă asupra lor sau asupra filosofilor de mai târziu, care le-au urmat exemplul. Cu toate acestea, el ne lasă moştenire – printre alte lucruri – un indiciu cel puţin puternic, dacă nu chiar insuportabil, al unei serioase fisuri în gândirea susţinătorilor iubirii de sine.

PARTEA A PATRA

Autonomie şi ordine divină

CAPITOLUL XX

Perfecţiune şi voinţă la Wolff şi Crusius

În anii 1720, facultatea de teologie a Universităţii din Halle era revoltată împotriva filosofiei lui Christian Wolff. Furia generală a crescut când s-a aflat că acesta plănuia să publice în latină o versiune extinsă a sistemului metafizic pe care îl scrisese prima dată în germană. Noua carte ar fi permis întregii lumi să afle că la Halle erau predate teorii antireligioase, aducând universităţii un renume ruşinos[1]. Dacă teologii credeau că străinii nu ar citi metafizică în germană, judecata lor era corectă. Chiar şi treizeci de ani mai târziu, Adam Smith spunea că „germanii nu şi-au cultivat niciodată propria limbă şi, deşi învăţaţii se obişnuiau să gândească şi să scrie într-o limbă diferită de a lor, este puţin probabil ca ei să fi gândit sau să fi scris, despre orice subiect delicat sau plăcut, cu încântare sau precizie". El a adăugat că, deşi realizările academiilor germane sunt cunoscute în străinătate, „rareori se întâmplă ca operele vreunui scriitor să fie cercetate"[2].

Comentariile lui Smith reflectă o opinie larg răspândită în legătură cu Germania. În secolul al XVIII-lea, cei din afara spaţiului german o priveau ca pe un conglomerat amorf de nenumărate state de mărime mică sau medie, poate pitoreşti, dar care nu aduceau nici o contribuţie la viaţa intelectuală. Aceştia nu considerau germana o limbă demnă de a fi cunoscută. Germanii traduceau rapid în propria limbă aproape tot ce era important din franceză, precum şi multe dintre publicaţiile apărute în engleză. Dar, în afară de cazul în care scriau ei înşişi în franceză, puţini erau citiţi în străinătate până în a doua parte a secolului.

Începând cu sfârşitul secolului al XVII-lea, scriitorii şi gânditorii germani care erau de acord cu opinia străinilor asupra înapoierii

1. Hinrichs, 1971, pp. 410-411.
2. Smith, *Essays*, „Letter to the *Edinburgh Review*", p. 243.

culturale a Germaniei nu au precupeţit nici un efort pentru a schimba lucrurile. Au creat periodice de genul englezescului *Spectator*, cu scopul de a cizela manierele şi a lărgi orizontul unui grup tot mai mare de oameni prosperi, care cuprindea comercianţi, jurişti şi funcţionari civili[3]. Au încercat, fără un succes durabil, să reformeze universităţile[4]. Au muncit din greu pentru a îmbunătăţi însăşi limba germană, folosind modele străine pentru poezie, dramă şi ficţiune şi apoi depăşindu-le cu ajutorul propriilor scriitori şi critici literari, care deveneau din ce în ce mai sofisticaţi şi mai inovatori.

Scopul lor nu era doar atingerea standardului înalt menţinut de eruditii francezi. Ei voiau să aducă o libertate mai mare în viaţa celor care, datorită succeselor în comerţ şi administraţie, deveneau refractari la subordonarea impusă de societăţile lor foarte strict ierarhizate. Pastorii luterani şi preoţii catolici vegheau cu stricteţe asupra moralei; aristocraţii şi curtenii pretindeau respect şi impozite. Nu era prea clar ce primeau în schimb subordonaţii. Clarificarea – sau *Aufklärung* –, pe care o putem privi ca pe o demistificare, reprezenta un efort cultural cu o ţintă politică[5]. Crearea capacităţii de a scrie clar şi precis, în propria limbă, despre morală şi politică, a reprezentat o parte esenţială a întreprinderii Iluminismului.

1. Nevoia de sistem la Wolff

Nici un filosof nu s-a implicat în acest efort mai mult decât Christian Wolff (1679-1754). În timp ce Christian Thomasius a ajutat limba germană să capete o terminologie filosofică prin utilizarea cuvintelor franceze şi engleze, cărora le-a ataşat terminaţii germane, Wolff a creat un întreg vocabular care să înlocuiască latina, ce domina încă în universităţi. Thomasius a luptat fără succes să construiască un sistem coerent al dreptului natural şi al moralei. Wolff a produs un întreg sistem filosofic, începând cu logica şi metodologia şi continuând cu ontologia, psihologia filosofică, principiile universale ale filosofiei

3. Vezi Martens, 1968, care oferă un studiu interesant al acestor periodice.
4. Vezi McClelland, 1980, Turner, 1974, şi Paulsen, 1919.
5. În prima frază a eseului său *On the Question: What Is Enlightenment?*, Moses Mendelssohn spune: „Cuvintele «iluminare» [*Aufklärung*], «cultură», «educaţie» [*Bildung*] sunt încă neologisme în limba noastră". Ele ţin de limbajul cărţilor. Eseul a fost publicat în 1784. Vezi Bahr, p. 3.

practice şi apoi aplicarea lor în morală, politică, drept internaţional, economie, cosmologie, teleologia naturii şi teleologia părţilor corpului animal şi uman. Între anii 1712 şi 1726, el şi-a publicat concepţiile într-o formă restrânsă, în germană, după care le-a dezvoltat în latină. Unele dintre lucrările sale au fost traduse, iar după altele s-au făcut rezumate în franceză şi, bineînţeles, tratatele sale în latină erau la dispoziţia oricui avea răbdare să le citească[6].

Wolff este destul de explicit în legătură cu motivele pentru care îşi scrie filosofia în germană. Pentru a fi fericit şi a avea o conştiinţă liniştită este nevoie de o cunoaştere fermă a moralei, iar o astfel de cunoaştere presupune certitudine în ceea ce priveşte principiile de bază. E adevărat că unii oameni reuşesc mai bine decât alţii să ofere o cunoaştere demonstrativă ; dar ceilalţi pot beneficia de pe urma acestora. „Şi din acest motiv", spune Wolff, „public în germană gândurile mele filosofice, în care deduc cunoaşterea fundamentală a adevărului, astfel încât chiar şi cei care nu au studiat îl pot obţine, şi mă bucur când văd că eforturile mele sunt recunoscute şi utile"[7].

---

6. Pentru o expunere completă a vieţii şi operei lui Wolff, vezi École, 1990. Wolff a scris enorm în domeniul matematicii şi ştiinţei, începând cu 1703, şi a continuat să scrie în latină în timp ce îşi publica filosofia sa în germană. „Logica germană" - *Vernünftige Gedancken von den Kräfften des Menschlichen Verstandes* - a fost publicată în 1712. A fost tradusă în latină, franceză, italiană, olandeză şi, în final, în 1770, în engleză. Expunerile sale asupra metafizicii, eticii şi politicii nu au fost traduse în engleză.
Doamna du Châtelet a făcut multe referiri atât la Wolff, cât şi la Leibniz în cartea sa *Institutions de physique*, din 1741. Doi hughenoţi rezidenţi în Berlin au realizat nişte descrieri complete ale operei lui Wolff. Jean Deschamps a publicat, în 1741 şi 1743, rezumate în franceză asupra fundamentelor sistemului său şi compendii ale celor două volume de psihologie în latină, în 1747. Lucrarea în şase volume a lui J.H.S. Formey, *La belle Wolfienne*, care a apărut între anii 1741 şi 1753, acoperă aproape complet concepţiile lui Wolff. Începând cu anul 1740, Formey a mai editat şi un periodic, *Bibliothèque Germanique*, cu scopul de a-i familiariza pe cititorii francezi cu gândirea germană care, din punctul său de vedere, însemna în mare parte gândirea wolffiană. Vezi Barber, 1955, capitolul VIII, pentru mai multe detalii despre receptarea wolffianismului în Franţa.

7. *Vernünftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen* (*Idei raţionale despre acţiunea umană*), 1720, 288-289. Cum această lucrare a sa este cunoscută drept „Etica germană", o voi cita în continuare ca *Etica*, însoţită de numărul paragrafului. Am folosit cuvântul „filosofie" pentru termenul lui

Ne-am putea întreba de ce este nevoie de un profesor care să ne înveţe principiile de bază ale moralei? Răspunsul este că, deşi este de primă importanţă în termeni practici, cunoaşterea morală depinde de cunoaşterea metafizică şi psihologică, care trebuie ea însăşi derivată într-o ordine adecvată, pornind de la cele mai elementare chestiuni. Teza de doctorat a lui Wolff din 1703 a fost primul tratat metodologic scris de un german. În metafizica sa se referă la logică pentru a explica ordinea argumentării, în etică trimite la metafizică pentru principiile sale şi aşa mai departe, într-o serie de expuneri, după cum ne reaminteşte de fiecare dată când îşi prezintă etapele ulterioare[8]. Ansamblul constituie un sistem scolastic protestant modern. Wolff a avut mulţi continuatori, dar sistemul său a reprezentat ultima expresie pe deplin coerentă a pretenţiei că cunoaşterea raţională a modului în care universul formează un cosmos prin intermediul lui Dumnezeu este esenţială pentru a aduce armonie în vieţile noastre şi a trăi alături de ceilalţi în unitate socială.

A fost sinteza lui Wolff originală? Sistemul său a fost minimalizat de către critici sub denumirea „filosofia Leibniz-Wolff"[9]. Fără îndoială că Wolff a fost influenţat mult de Leibniz, acceptându-i în mod explicit doctrinele sale despre monade, principiul raţiunii suficiente şi armonia prestabilită. Dar el a fost mai degrabă un eclectic decât un leibnizian, susţinând faptul că o cunoaştere empirică este la fel de importantă ca şi cea raţională şi căutând să includă în sistemul său adevăruri indiferent de sistemul care le-a scos la iveală mai întâi[10]. În special în filosofia practică, care a fost una dintre cele mai durabile preocupări ale lui Wolff, el şi-a depăşit cu mult magistrul. Dacă există o aşa-zisă filosofie „Leibniz-Wolff", teoria etică şi politică a acesteia poartă în mare măsură amprenta creaţiei originale a lui Wolff.

Cunoaşterea empirică sau „istorică" provine din simţuri şi ne arată ce există cu adevărat. Matematica ne oferă cunoaşterea cantităţilor, iar

---

Wolff *Weltweisheit* sau „înţelepciune lumească", pe care l-a introdus în opoziţie cu termenul german pentru „teologie", adică *Gottesgelarhtheit* sau „învăţătură referitoare la Dumnezeu".

8. Vezi, de exemplu, introducerea la *Vernünftige Gedancken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen*, citată aici ca *Politica.*
9. Vezi Carboncini, 1969; Corr, 1975.
10. Concepţiile sale metodologice sunt explicate în „Logica germană" şi, mai pe larg, în *Preliminary Discourse on Philosophy in General*, lucrare citată ca *Discourse* şi însoţită de numărul secţiunii.

filosofia este disciplina care ne arată raţiunile pentru care lucrurile există sau, mai precis, explică ce este posibil şi apoi ne arată de ce există dintre posibile lucrurile care există cu adevărat. Deşi filosofia este în mod esenţial, cum obişnuim să spunem, o disciplină conceptuală, principiile sale „trebuie deduse din experienţă" (*Discourse*, 34). Filosofia ar trebui să ofere dovezi demonstrative care să arate cum faptele date în experienţă sunt conectate prin principiile posibilităţii şi raţiunile lucrurilor. Astfel înţeleasă, filosofia este utilă. „Lucrurile pe care le cunoaştem în mod filosofic", spune Wolff, „sunt aplicate la problemele vieţii umane cu mai mult succes decât lucrurile pe care le cunoaştem doar în mod istoric" (41).

Există trei diviziuni ale filosofiei: teologia se ocupă de Dumnezeu, psihologia de suflet, iar fizica de corp[11]. Fiecare arată ceea ce este posibil prin intermediul obiectului său. Astfel, psihologia arată ce este posibil prin intermediul sufletului. Din experienţă, aflăm că sufletul are atât facultăţi cognitive, cât şi apetitive, iar filosofia arată ce anume fac acestea posibil (*Discourse*, 58-60). Doar atunci putem începe „filosofia practică", care este „ştiinţa orientării facultăţii apetitive în alegerea binelui şi evitarea răului" (62). Prin pretenţia sa de sistem, Wolff realizează ceea ce Hume a obţinut mai târziu doar prin argumente speciale legate de relativa constanţă a actelor şi motivelor: să facă din psihologia acţiunii factorul determinant al moralei.

2. Psihologia wolffiană

Scurta descriere a psihologiei pe care o face Wolff este redată în Metafizica germană, *Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* (*Idei raţionale despre Dumnezeu, lume şi sufletul omului*)[12]. El susţine că sufletul este o substanţă simplă, imaterială. Ca

11. Wolff a fost primul care a folosit termenul „Psychologia" în titlurile cărţilor sale – *Psychologia Empirica* şi *Psychologia Rationalis* –, în care regăsim, într-o formă mai rudimentară, disciplina pe care astăzi o numim psihologie.

12. De vreme ce în mod obişnuit această lucrare este prezentată ca „Metafizica germană", o voi cita ca *Metafizica*, urmată de numărul secţiunii. Caracterul leibnizian al gândirii lui Wolff apare clar în mai multe locuri: vezi, de exemplu, secţiunile 765-766, unde acceptă teza armoniei prestabilite. *Metaphysica* lui A.G. Baumgarten (ediţia din 1739 şi următoarele), un manual după care Kant a predat în mod regulat, conţine o prezentare comprehensivă

în cazul oricărui alt lucru existent, esenţa îi este constituită de puterea sa şi, deoarece este simplu, poate avea o singură putere (*Metafizica*, 742-745). În principiu, aceasta este puterea reprezentării lumii potrivit acţiunii acesteia asupra sufletului prin intermediul corpului care îi este asociat. Reprezentările (*Vorstellungen*) pot avea grade diferite de claritate şi distincţie. Cu cât putem distinge mai bine o reprezentare de altele asemănătoare ei, cu atât mai clară este ea; cu cât putem percepe mai clar părţile care o constituie, cu atât este mai distinctă. Indiferent dacă sunt clare sau întunecate, explicite sau obscure, reprezentările poartă în ele în esenţă propoziţii despre lume (198-199, 206, 209). Simţurile, imaginaţia, memoria, reflecţia, înţelegerea, dorinţa şi voinţa, toate trebuie înţelese ca moduri diferite prin care sufletul oferă o reprezentare a lumii (747).

Poziţia lui Wolff exprimă astfel faptul că fiecare instanţă specifică a oricărui tip de activitate sufletească, de la senzaţie la raţionament conceptual, de la dorinţă la voinţă, este constituită de doi factori: conţinutul său propoziţional definit şi gradul clarităţii şi al distincţiei sale. De vreme ce există o singură putere în suflet, iar conţinutul şi gradul clarităţii şi al distincţiei sunt singurele dimensiuni ale manifestării acelei puteri, nu există altceva care să le ofere identitate stărilor sufleteşti. Senzaţiile, de exemplu, pot fi reprezentări clare – văd în mod clar că verdele nu este roşu – dar sunt indistincte (*undeutlich*), de vreme ce nu văd exact în ce constă diferenţa dintre roşu şi verde (214). Cu toate acestea, există un set de adevăruri referitoare la acea diferenţă, iar dacă aş percepe în mod distinct culorile, aş avea cunoaşterea acestuia. Memoria şi reflecţia, care implică operaţii reiterate asupra reprezentărilor, ne ajută să avem concepte mai clare şi mai distincte pentru a ne forma judecăţi şi a face inferenţe. Pentru a vedea cum pasiunile şi voinţa iau naştere din reprezentări, trebuie să facem alte consideraţii.

Ca şi Leibniz, Wolff vede lumea şi tot ce se află în ea în termenii perfecţiunii şi imperfecţiunii. „Armonia părţilor" este definiţia lui Wolff pentru perfecţiunea lucrurilor (152). Entităţile complexe conţin

---

a filosofiei Leibniz-Wolff. A fost tradusă în germană de către G.F. Meier, în 1766, pentru a o utiliza la propriile sale cursuri.

Expunerea psihologiei wolffiene este realizată într-o formă mult mai extinsă în lucrările *Psychologia Empirica* şi *Psychologia Rationalis*. Prima rezumă faptele legate de percepţie, memorie, imaginaţie, atenţie, variatele forme ale gândirii, dispoziţii, plăceri, afecte, voliţii şi relaţiile dintre suflet şi trup; a doua arată cum toate acestea devin posibile prin esenţa sufletului.

un număr de părţi care lucrează împreună, în mod armonios, în vederea unui scop. Cu cât conţin mai multe părţi şi cu cât principiile organizării lor în vederea scopului sunt mai simple, cu atât sunt mai perfecte. Această lume, argumentează Wolff, este cea mai perfectă dintre toate lumile posibile, de vreme ce toate părţile sale lucrează împreună, cât mai deplin şi mai simplu posibil, pentru a exprima slava lui Dumnezeu, adică perfecţiunea sa infinită (982, 1045, 1049-1051).

Doctrina perfecţiunii este importantă pentru înţelegerea pasiunilor şi a dorinţelor. Atunci când recunoaştem perfecţiunea – sau credem că o recunoaştem – simţim plăcere. Pentru a simţi plăcere într-adevăr trebuie să avem o intuiţie a perfecţiunii (*ein Anschauen der Vollkommenheit*) (404)[13]. Vorbind despre intuiţie, Wolff se referă la o reprezentare dobândită în mod nondiscursiv, fără intenţia de a implica faptul că nici o eroare nu este posibilă. Putem obţine plăcere atât din reprezentările exacte ale perfecţiunii, cât şi din cele greşite (405). Iar plăcerea pe care o simţim trebuie să fie absolut proporţională cu perfecţiunea pe care o intuim[14]. Plăcerea şi neplăcerea sau durerea (*cf.* 417-418, 421) sunt legate de bine şi rău prin afirmaţia centrală cu caracter de definiţie conform căreia „ceea ce ne face pe noi şi condiţia noastră mai perfecţi este bine" (422). Astfel, conştiinţa intuitivă a binelui este cea care aduce plăcerea sau, mai precis, o constituie. Iar plăcerea şi durerea, astfel înţelese, sunt pietrele de temelie din care sunt constituite pasiunile.

Putem separa în mod clar plăcerea de durere, dar ambele rămân reprezentări indistincte ale perfecţiunii sau ale binelui şi răului (432-433). Deoarece sunt indistincte, ele dau naştere unei dorinţe senzoriale. O astfel de dorinţă este „o înclinaţie a sufletului spre ceva despre a cărui bunătate avem o concepţie indistinctă" (434). Aşa cum putem separa verdele de roşu fără a fi capabili să înţelegem ce anume conferă identitate culorii, tot astfel putem spune că ne place gustul unui anumit vin fără a fi capabili să spunem ce anume se află în acel vin încât îl face mai bun decât un altul care nu ne place. Plăcerea

13. „Voluptas *est intuitus, seu cognitio intuitiva perfectionis cuiuscunque, sive verae, sive apparentis*" – *Psychologia Empirica*, 511. Wolff spune că datorăm această idee lui Descartes.

14. Aşa cum se remarcă în École, 1990, I, 269, Wolff vorbeşte câteodată despre plăcere şi durere ca despre consecinţe ale intuiţiilor. Dacă înţelege prin asta să trateze plăcerea şi durerea ca stări sufleteşti nonreprezentative, el se depărtează destul de mult de teoria sa de bază. În orice caz, simţirea va fi proporţională cu perfecţiunea percepută.

noastră reprezintă binele în mod confuz şi indistinct, iar înclinaţia de a bea este astfel necesară, spune Wolff, de vreme ce sufletul este în mod necesar înclinat spre orice îi reprezintă plăcerea ca bun (878).

Pasiunile specifice sunt caracterizate, în esenţă, de tipul de bine sau plăcere care le constituie, luând în considerare şi relaţiile în care ne aflăm faţă de acel bine. Dorinţa şi aversiunea iau naştere în mod direct, spune Wolff, din plăcere şi durere (434, 436). Atunci când suntem dispuşi să simţim plăcere în fericirea altei persoane, se spune că iubim acea persoană. O astfel de iubire poate da naştere, în schimb, unei fericiri sau nefericiri personale notabile, în funcţie de binele sau răul pe care ni-l produce celălalt (449-453). Wolff are grijă să nu sugereze, aşa cum face câteodată Leibniz, că în iubirea pentru altă persoană urmărim propria noastră plăcere sau propriul beneficiu. Când pasiunile ating un grad remarcabil de forţă, spune Wolff, ele devin afecte (441). Afectele ne împing într-o direcţie sau alta şi rămânem sclavii lor atâta timp cât ele sunt indistincte (491). Dar ne putem elibera de această sclavie pasivă prin îmbunătăţirea calităţii reprezentărilor noastre. Putem gândi ceva bun atât prin reprezentări clare şi distincte, cât şi prin reprezentări obscure şi indistincte. Cu cât gândurile noastre sunt mai clare şi mai distincte, cu atât suntem mai aproape de perfecţiune. Efortul de a atinge un grad superior de perfecţiune este esenţial fiinţei noastre. Prin urmare, atâta timp cât suntem afectaţi de reprezentări indistincte, facem mai puţin din ceea ce vrem în mod esenţial, deci suntem pasivi. Pe măsură ce ideile noastre devin mai distincte, acţionăm în mai mare măsură aşa cum vrem în mod esenţial să acţionăm. De vreme ce ideile distincte ne dau mai multă putere decât cele indistincte, ele ne fac şi mai activi (115, 744, 748, 755-756). Cu cât suntem mai activi, cu atât suntem mai puţin înrobiţi.

Străduinţa noastră esenţială spre perfecţiune sau spre bine în general constituie voinţa noastră (492). Voinţa şi dorinţa nu sunt diferite ca natură de „puterea reprezentativă a sufletului" (879). O reprezentare a ceva ca perfect este o reprezentare care ne îndeamnă spre acel ceva. Voinţa diferă de dorinţă doar prin faptul că, prin voinţă, comparăm gradele perfecţiunii conţinute de diferite idei şi ne îndreptăm spre cel mai mare. Ceea ce determină în final voinţa este raţiunea noastră de a acţiona, iar Wolff îl urmează aici pe Leibniz atunci când subliniază faptul că voinţa nu are puterea de a alege în absenţa unei raţiuni sau a unui motiv (*Bewegungsgrund*)[15]. S-ar putea crede că alegerea este

15. Wolff dă *motiva* ca fiind echivalentul latinesc al lui *Bewegungsgrund*.

posibilă atunci când suntem total indiferenți, însă lucrurile nu stau niciodată astfel, deși cunoașterea perfecțiunii care ne determină să acționăm se află adeseori sub nivelul conștiinței (496-498, 508-509). Mai mult, niciodată nu alegem ceea ce ne pare a fi răul în defavoarea a ceea ce ne pare a fi binele, deși, din nou, s-ar putea să nu fim conștienți de dorințele senzoriale care ne influențează (503-507).

Sufletul nu are alte dispoziții de a acționa în afara motivelor sale. Prin urmare, întotdeauna acționăm în mod necesar în vederea celui mai mare bine sau celei mai mari perfecțiuni disponibile. Atât Leibniz, cât și Wolff consideră, în plus, că Dumnezeu a creat cea mai bună lume posibilă. Se pare deci că nu suntem doar determinați să acționăm prin reprezentările noastre asupra binelui și răului, ci și că aceste reprezentări nu ar fi putut fi altceva decât sunt și, prin urmare, că nu am putea acționa în nici un alt fel decât o facem. Dar cum putem fi liberi în aceste condiții? Wolff dă în esență același răspuns pe care l-am întâlnit și la Leibniz.

Libertatea este „capacitatea sufletului de a decide prin propria putere de alegere [*Willkühr*], dintre două lucruri la fel de posibile, în favoarea celui care îl satisface mai mult" (514-519)[16]. Contrar prejudecății comune, libertatea nu presupune capacitatea de a alege una dintre două alternative fără nici un temei al preferinței (511). În această concepție, spune Wolff, orice adevăr moral este distrus. Morala presupune ca reprezentările binelui și răului să aibă un efect ferm asupra acțiunii umane.

> Dacă renunți la acest lucru, atunci orice certitudine în morală se năruie, de vreme ce nu putem influența sufletul uman decât prin reprezentările binelui și răului. Chiar și într-o comunitate, obligația bazată pe pedeapsă se sprijină pe faptul că omul nu dorește răul, ci binele, și evită ceea ce consideră a fi bine pentru a scăpa de un rău mai mare. (512)

Faptul că suntem determinați să acționăm de motivul care ne impulsionează cel mai puternic este, prin urmare, esențial, și nu distructiv pentru morală, chestiune atinsă mai târziu de Hume, doar că dintr-o perspectivă ușor diferită.

16. Din nou, ca și la Leibniz, posibilitatea invocată aici este o simplă posibilitate logică. Ceea ce nu există în realitate este conceptibil, dar nu este posibil metafizic, ținând cont de principiul rațiunii suficiente.

3. Etica lui Wolff

Wolff leagă psihologia metafizică a perfecţiunii de etică printr-o descriere a obligaţiei. „A obliga [*verbinden*] pe cineva să facă sau să omită ceva", spune el, „înseamnă doar a oferi un motiv pentru a vrea sau a nu vrea acel lucru". De exemplu, ameninţarea magistratului cu spânzurătoarea pentru hoţie îl constrânge pe cel căruia îi este frică de spânzurătoare să nu fure (*Etica*, 8). Ceea ce suntem obligaţi să facem este astfel ceea ce este necesar să facem. Deoarece natura noastră face ca posibilitatea atingerii unei perfecţiuni mai mari să ne determine în mod necesar să acţionăm, suntem întotdeauna obligaţi să urmărim atingerea acelei perfecţiuni. Prin urmare, există o lege de bază care ne îndrumă comportamentul: „Fă numai ceea ce te aduce mai aproape de perfecţiune sau îţi îmbunătăţeşte condiţia – a ta sau a celorlalţi – şi omite ceea ce îţi diminuează perfecţiunea". Deoarece această lege ia naştere din natura lucrurilor, ea este legea naturală (12-16). Propria noastră raţiune ne poate învăţa această lege; în consecinţă, „un om raţional nu are nevoie de o altă lege, deoarece, prin propria sa raţiune, îşi este lege sieşi" (24).

Fiindcă Dumnezeu a creat lumea, putem considera că legăturile specifice ale acţiunilor cu perfecţiunile ne arată ceea ce ne obligă Dumnezeu să facem şi astfel vom privi îndrumarea pe care o obţinem de la legea naturală ca pe o lege divină. Legea lui Dumnezeu nu poate devia de la legea naturală, care ar avea un caracter coercitiv, adaugă Wolff, chiar dacă Dumnezeu nu ar exista (5, 29). Şi mai adaugă ceva care accentuează atât opoziţia sa leibniziană faţă de voluntarism, cât şi insistenţa asupra valorii umane. Omul raţional nu are nevoie de recompense sau pedepse venite din exterior care să-l facă să acţioneze aşa cum vede că trebuie să facă. Făcând binele pentru că este bine, el devine astfel „asemănător lui Dumnezeu, care nu are un superior ce-l poate constrânge să facă ce este bine [...], ci îl face pur şi simplu, datorită perfecţiunii naturii sale" (38).

Deşi Wolff reia faimoasa frază a lui Grotius despre Dumnezeu şi obligaţie şi subliniază importanţa naturii noastre sociale, nu este un adept al acestuia. Problematica conflictului este absentă din gândirea sa, ca şi din cea a lui Leibniz. Adevărata perfecţiune a unei persoane este legată de perfecţiunea tuturor celorlalţi: „Oricine caută să devină el însuşi cât se poate de perfect are aceleaşi scopuri ca şi ceilalţi şi nu doreşte nimic pe socoteala lor" (43). Susţinând, aşa cum face Spinoza, că Dumnezeu este perfecţiunea absolută ce nu poate fi atinsă, el vede

viaţa bună ca pe un progres spre propria noastră perfecţiune. Proslăvirea lui Dumnezeu şi slujirea semenilor noştri sunt două lucruri inseparabile de realizarea propriei noastre perfecţiuni. În plus, a fi virtuos înseamnă a fi dispus să te supui legii naturale, care ne cere să ţintim spre perfecţiune. De vreme ce psihologia ne învaţă că, pe măsură ce atingem un grad mai înalt de perfecţiune, simţim mai multă plăcere, Wolff crede că a demonstrat faptul că fericirea noastră sălăşluieşte în virtute (40-66).

Cu perfecţiunea, obligaţia, motivaţia şi fericirea astfel unite laolaltă, întrebările care rămân se referă la cum vom şti ce să facem şi ce suntem în mod specific obligaţi să facem. „Conştiinţa" este termenul pe care îl foloseşte Wolff când se referă la capacitatea noastră generală de a şti ce este bine sau rău atunci când acţionăm şi ce ar trebui sau nu să facem (73, 78). El oferă noi descrieri ale numeroaselor distincţii utilizate în discuţiile tradiţionale despre conştiinţă, dar nu spune prea multe despre modul în care putem obţine informaţiile de care are nevoie conştiinţa. Suntem sclavi atunci când îi îngăduim conştiinţei să fie determinată de percepţiile indistincte care constituie plăcerile şi durerile senzoriale şi suntem liberi dacă percepţiile clare şi distincte sunt cele care ne ghidează (81 ; *cf. Metafizica*, 519). Chiar dacă suntem atenţi, tot ne putem înşela, de vreme ce consecinţele sunt cele care determină dacă acţiunile sunt bune sau rele (*Etica*, 100). Însă greşelile pot fi iertate, deşi vom avea remuşcări dacă nu judecăm cu atenţie.

Conştiinţa, aşa cum o tratează Wolff, ne judecă toate acţiunile, nu doar pe cele considerate specific morale. Dificultăţi considerabile se ridică astfel în calea judecăţilor de conştiinţă exacte. Toate acţiunile noastre trebuie să aibă ca scop sporirea perfecţiunii, care înseamnă fericirea noastră şi a celorlalţi. Aşa cum am spus mai devreme, Wolff crede că învăţaţii pot descoperi reguli pe care noi, ceilalţi, să le urmăm (*Etica*, 150). Avem nevoie de reguli generale sau de „maxime" care să lămurească cazurile particulare, aşa cum a arătat Wolff în altă parte (*Metafizica*, 337). Dar, deşi consideră că e mai uşor să-ţi cunoşti propriile maxime decât cele după care acţionează ceilalţi – şi nici acestea din urmă nu sunt foarte greu de descoperit –, el nu expune nici o metodă după care noi – sau cei mai învăţaţi ca noi – să le putem decoperi (*Etica*, 198-203).

Oricum, Wolff ştie care sunt acestea şi ni le dezvăluie. El expune morala din perspectiva îndatoririlor şi, ca şi Pufendorf, le împarte în îndatoriri faţă de sine, faţă de Dumnezeu şi faţă de ceilalţi. O îndatorire nu este altceva decât o acţiune conformă legii şi, de vreme ce nu există nici o lege fără obligaţie, putem spune că îndatoririle sunt acte pe care

suntem obligaţi să le îndeplinim (*Etica*, 221). Descrierea îndatoririlor faţă de Dumnezeu ocupă aproape două sute de pagini din *Etica germană*, dar principiul este simplu. Nu putem face nimic de care să beneficieze Dumnezeu; noi îl putem doar cinsti. Şi îl cinstim prin îndeplinirea, din iubire pentru perfecţiunile lui Dumnezeu, a tuturor îndatoririlor pe care ni le impune legea naturală, aceasta, desigur, fiind legea lui Dumnezeu pentru noi (650-654). Cu cât îl înţelegem mai clar pe Dumnezeu, cu atât mai mult îl vom iubi şi, iubindu-l, îl vom cinsti. Şi cu cât îl cinstim mai mult pe Dumnezeu, cu atât mai fericiţi vom fi. „Astfel, un om care doreşte să fie fericit trebuie să se gândească la Dumnezeu în toate acţiunile sale." (671)

Îndatoririle faţă de sine sunt descrise în detaliu. Pentru Wolff (şi aici el se îndepărtează de Clarke), ele sunt într-adevăr îndatoriri *către* sine şi nu doar îndatoriri care privesc sinele. Suntem obligaţi să le îndeplinim nu prin ceea ce le datorăm lui Dumnezeu şi celorlalţi, pentru care să trebuiască să ne menţinem în starea cea mai potrivită. Perfecţiunea pe care trebuie să o atingem noi înşine este cea care ne obligă. Trebuie să ne îngrijim atât de propriul nostru suflet, cât şi de propriul nostru corp; trebuie să ne sporim cunoaşterea şi voinţa, devenind astfel mai virtuoşi; trebuie să ne perfecţionăm propria condiţie, oferindu-ne astfel mijloace sporite pentru a progresa încă şi mai mult în perfecţiune. *Etica germană* alocă detaliilor cele mai multe pagini din partea a II-a. Maximele referitoare la sănătate, precum şi comportamentul adecvat faţă de protectori şi alţi binefăcători îl preocupă pe Wolff nu mai puţin decât reţetele pentru stăpânirea dorinţelor răzvrătite şi păstrarea unei minţi lucide sub asaltul pasiunilor. Să nu uităm că Wolff, asemenea profesorilor din universităţile scoţiene ale acelor vremuri, le preda unor tineri veniţi de la ţară, cu o instrucţie sumară şi prea puţin şlefuiţi de traiul în societate.

În etica filosofică, potrivit definiţiei lui Wolff, avem în vedere omul aşa cum este în el însuşi, trăind fără să fie supus vreunei autorităţi exterioare. Politica ia în considerare omul în societate, astfel încât drepturile şi îndatoririle faţă de alţii sunt tratate într-un volum separat, *Vernünftige Gedancken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen*, cunoscut sub numele de *Politica germană*. În *Etica germană*, doar vreo cincizeci de pagini sunt consacrate îndatoririlor faţă de ceilalţi, spre deosebire de cele peste două sute de pagini unde se vorbeşte de îndatoririle faţă de sine. În acest dezechilibru nu este implicată doar metodologia. Wolff enunţă foarte clar principiul ce stă în spatele acestuia: „Omul trebuie să ia în sarcina sa, atât pentru el, cât şi pentru

alţii, acele acte care apropie de perfecţiune condiţia interioară a sufletului şi a trupului, cât şi condiţiile exterioare. Prin urmare, îndatoririle faţă de alţii sunt aceleaşi cu îndatoririle faţă de noi înşine. Ceea ce ne datorăm nouă înşine datorăm şi altora" (*Etica*, 767). Lunga discuţie despre îndatoririle faţă de sine nu a mai făcut de fapt necesară intrarea în detalii cu privire la îndatoririle faţă de alte persoane în particular, considerate doar ca simple persoane, deşi *Politica germană* descrie pe larg îndatoririle noastre legate de rolurile de soţi, părinţi şi cetăţeni.

Din punctul de vedere al lui Wolff, singurul mod prin care putem deveni mai buni este de a ne spori numărul ideilor clare şi distincte. Toate conţinuturile sufleteşti sunt reprezentări; lăsând la o parte obiectul lor, ele variază doar prin claritate şi distincţie. Dacă nu îmbunătăţim aceste dimensiuni ale sufletelor noastre, devenim mai puţin perfecţi. Face parte din esenţa noastră să ne străduim pentru a obţine o claritate şi o distincţie sporite. Doar cele ce sunt în acord cu acest efort formează acel „acord al diversităţii" care constituie perfecţiunea (*Metafizica*, 157). Astfel, din punct de vedere moral, trebuie să ne străduim permanent şi exclusiv pentru ceea ce este într-adevăr autoperfecţionare, chiar dacă nu vedem acest lucru întotdeauna în mod clar. Să ne sporim propria perfecţiune este singura schimbare care ne va îmbunătăţi comportamentul faţă de ceilalţi. Prioritatea autoperfecţionării este astfel cerută de psihologia wolffiană.

De vreme ce legea naturală fundamentală presupune să facem pentru alţii ceea ce facem şi pentru noi, Wolff crede că trebuie să ne considerăm uniţi cu ceilalţi. „Suntem obligaţi să-i vedem pe ceilalţi," spune el în *Etica germană*, „ca şi când ar fi una şi aceeaşi persoană cu noi" (*Etica*, 796). Acelaşi principiu ghidează şi teoria politicii. Societăţile iau naştere atunci când doi sau mai mulţi oameni se asociază pentru a promova „cel mai mare bine comun". Din această perspectivă, „ei nu trebuie văzuţi altfel decât ca o singură persoană, având în consecinţă un interes comun" (*Politica*, 6).

Concluzia pe care o deduce Wolff este că singurul considerent care trebuie avut în vedere atunci când decidem este binele. Nu trebuie să ajut pe altcineva să obţină un bine la care poate ajunge singur, deşi sunt obligat să-l ajut atunci când are nevoie. În orice caz, dacă răul pe care mi l-aş face mie ar fi mai mare decât beneficiul său, obligaţia de a-l ajuta încetează. În mod similar, o promisiune ne leagă doar prin binele pe care îl va aduce acţiunea promisă. Promisiunea ca atare nu adaugă nimic la obligaţia de a face acel act, iar dacă ajung la concluzia că aş

obţine un bine mai mare încălcându-mi promisiunea decât ţinându-mi-o, ar trebui să o încalc (*Etica*, 769-772, 1003-1006).

Deoarece trebuie să vreau perfecţiunea şi, prin urmare, plăcerea celorlalţi, trebuie să obţin plăcere din faptul că ei obţin plăcere. Aceasta înseamnă că sunt obligat să-i iubesc pe ceilalţi şi, cu adevărat, să-i iubesc ca pe mine însumi (*Etica*, 774-775). Wolff dezvoltă această chestiune într-o definiţie leibniziană a dreptăţii. Nu trebuie doar să-i iubim pe ceilalţi, ci să-i iubim cu înţelepciune. Dar a face bine în conformitate cu regulile înţelepciunii este „ceea ce numim de obicei dreptate". Iubirea şi dreptatea se armonizează astfel prin intermediul înţelepciunii (1022-1024).

4. O notă asupra pietismului

Unul dintre editorii lui Wolff admite că acesta a fost „cel mai prolific şi plictisitor autor al secolului său, ba chiar al întregii modernităţi"[17]. Cu toate acestea, cărţile sale erau foarte căutate şi, în timpul primilor săi ani ca profesor la Halle, din 1706 până în 1723, a cucerit atâţia studenţi, încât şi-a atras duşmănia profesorilor, în special a celor de la facultatea de teologie, care se socoteau direct păgubiţi. În 1721, Wolff a ţinut un discurs asupra eticii la chinezi, în care pretindea că toate adevărurile importante despre morală au fost descoperite de Confucius (şi, prin urmare, acesta era în acord cu Wolff), deşi filosofului antic îi lipsea cunoaşterea adecvată a lui Dumnezeu şi nu ştia nimic despre Hristos. Unul dintre teologi a folosit discursul ca pe o ocazie de a-l denunţa pe Wolff. Liderul pietiştilor, August Hermann Francke (1663-1727), şi-a înaintat plângerea direct regelui Frederic Wilhelm I, iar în 1723 regele i-a interzis lui Wolff să mai predea filosofia şi l-a exilat din regat, sub ameninţarea cu moartea[18].

Teologii nu erau împinşi doar de invidia personală. La mijloc era şi convingerea religioasă. Universitatea din Halle, care îl avea printre lideri pe Christian Thomasius, nu era doar prima universitate prusacă modernă. La începutul secolului al XVIII-lea reprezenta şi cel mai

17. Marcel Thomann, în prefaţa la lucrarea lui Wolff, *Grundsätze des Natur - und Völckerrechts* (Hildesheim, 1980), p. V.

18. Pentru o scurtă cronologie a acestei controverse şi a literaturii din jurul ei, vezi École, 1990, I, 19-20, 81-92. Hinrichs, 1971, capitolul V, 2, oferă o istorie completă şi clarificatoare a întregii chestiuni, pe care o redau aici.

important lăcaș al liderilor unei forme de luteranism personale și emoționale, cunoscută sub numele de pietism. Opera lui Philipp Jakob Spener (1635-1705) a dat un nou impuls unei renașteri deja existente a luteranismului, iar Francke – admiratorul lui Spener –, care și-a petrecut a doua parte a vieții la Halle, l-a propovăduit în întreaga Prusie. El și colegii săi considerau că opiniile lui Wolff reprezentau o amenințare serioasă la adresa religiei și moralei. Se cuvine să aruncăm o privire scurtă asupra poziției lor[19].

Spener a interpretat teribilele nenorociri ale războiului de treizeci de ani drept o pedeapsă divină pentru poporul german, pentru abaterea sa de la adevărata religie și pentru că nu a continuat reforma începută de Luther și și-a permis să creadă că religia creștină nu presupunea altceva decât cunoașterea doctrinelor importante, împreună cu spovedania și comuniunea, practicate ocazional. Însă ea presupune mai mult de atât: presupune căință adâncă pentru propriile păcate și o convertire ce schimbă întreaga viață a unui om. Pentru pietiști, aceasta nu însemna o experiență unică de justificare înaintea lui Dumnezeu. Dacă nu predicau justificarea prin muncă, în schimb avertizau pe un ton sever că putem fi siguri de iertare doar dacă comportamentul nostru s-a schimbat în bine. În fiecare zi trebuie să simțim și să acționăm ca niște buni creștini. În ultimă instanță, acest lucru însemna că întreaga lume trebuie eliberată de corupție și perfecționată. Spener credea că destinul istoric al germanilor este să întregească Reforma, aducând împărăția lui Dumnezeu pe pământ. Lucrarea trebuie să înceapă în sufletul fiecărui individ.

Subiacentă acestei atitudini misionare este o respingere a concepțiilor calviniste cu privire la predestinare. Sau, cum spunea Francke, „în nici un caz nu trebuie să credem că Domnul Dumnezeu are doar câțiva aleși" (Erb, p. 150). Dumnezeu oferă grația sa tuturor oamenilor. Este alegerea noastră liberă dacă acceptăm sau refuzăm darul său. Luând în serios doctrina luterană a preoției tuturor credincioșilor, pietiștii îi îndemnau pe toți creștinii să se ajute reciproc prin pocăință, convertire și o respectare strictă a căii drepte în viață. Dacă străduința conștientă ne ajută să obținem grația, delăsarea poate determina pierderea ei. Nu putem fi cu adevărat perfecți, deoarece perfecțiunea justificatoare ne este doar atribuită prin grație datorită mijlocirii lui Hristos. Dar există un tip de perfecțiune de care ne putem apropia. „O persoană

19. În cele ce urmează m-am inspirat în mare parte din Hinrichs, 1971, capitolul 1; vezi și Stoeffler, 1973, capitolele I și II.

poate căpăta o asemenea forţă în creştinism încât să ucidă în ea vechile obiceiuri şi să-şi învingă carnea şi sângele", iar pe această cale „o persoană este întotdeauna mai perfectă decât alta"[20]. Acest mod de autoperfecţionare reprezintă o sarcină permanentă pentru fiecare dintre noi.

Ţinând cont de această perspectivă, era de înţeles că formarea caracterului reprezenta o preocupare majoră. Prin urmare, educaţia era de primă importanţă pentru Francke şi adepţii săi. Pietiştii de la Halle au fondat orfelinate şi şcoli pentru a avea posibilitatea de a forma atât săracii, cât şi bogaţii în acelaşi mod, încă de la început. Ei preţuiau învăţătura pentru utilitatea ei în prevenirea interpretărilor neinspirate ale credinţei, nu pentru propria sa valoare. Spener predica ideea că „apostolii îşi scriau epistolele în cea mai mare parte pentru oamenii needucaţi şi simpli, care nu le puteau înţelege prin ştiinţa şi filosofia păgâne, dar le înţelegeau şi fără ele prin graţia lui Dumnezeu şi pentru propria lor mântuire". Nu trebuie să înţelegem Scriptura în mod raţional, ci să încercăm să trăim în supunere faţă de preceptele ei (Erb, pp. 55-57).

Calvinismul, ca şi luteranismul susţineau că fiecare trebuie să muncească în meseria care-i este menită. Dar, pe când calvinistul era dispus să vadă succesul lumesc drept un semn al graţiei primite de la Dumnezeu, pietistul susţinea că acesta duce, mai mult ca sigur, la păcat. Ca şi puritanii englezi, de care erau influenţaţi, pietiştii credeau că ar trebui să ocolim băutura, dansul, jocurile de noroc şi îmbrăcămintea fină, să ducem o viaţă austeră şi să muncim din greu. Scopul muncii noastre nu ar trebui să fie sporirea averii, ci îmbunătăţirea propriei noastre condiţii spirituale, precum şi a celorlalţi.

Prin urmare, această perfecţionare vine, în ultimă instanţă, prin graţia divină şi implică o iubire dincolo de natură. Morala presupune mai mult decât abţinerea de la a face rău aproapelui: „Trebuie să-l iubim cu o afecţiune sinceră". Astfel, pentru pietişti morala nu este o problemă de comportament extern, deşi există o morală externă după care până şi păgânii pot trăi. Dar, aşa cum predica Luther (vezi capitolul II, 4), nu avem în noi înşine puterea de a trăi înlăuntrul nostru în dreptate. În urma căderii adamice, iubim în mod natural doar lucrurile lumeşti şi nu putem depăşi această corupere a firii. „În zadar", declara Spener, „legea o previne prin disciplina sa neputincioasă. În zadar îşi etalează ea recompensele şi pedepsele. Toate acestea

20. Francke, „On Christian Perfection", în Erb, *Pietists*, p. 115.

servesc doar pentru a ne arăta vina noastră şi pericolul, dar nu ne pot oferi mântuirea" (Erb, pp. 132-133).

Îndoielile generale ale pietiştilor referitoare la eficacitatea cunoaşterii raţionale de a procura o credinţă mântuitoare i-au împins pe aceştia să atace metoda lui Wolff. Credinţa lor în austeritate şi negarea eului propriu, coordonate fundamentale în viaţa credinciosului, i-au făcut să fie furioşi pe insistenţa lui Wolff asupra importanţei de a te bucura de viaţă în această lume şi lauda pe care o aducea dansului, operei, hainelor elegante, mâncării bune şi plăcerilor în general. Pietiştii l-au acuzat că a negat providenţa divină, o acuză identică cu cea de ateism. Ei credeau că doctrina armoniei prestabilite transformă fiinţele umane în simple maşini. Punctul de vedere al lui Wolff asupra acestor chestiuni, susţineau ei, mergea până la fatalismul spinozist. Aceasta era exact doctrina despre care nu voiau ca lumea să creadă că ar fi predată la Halle. Ceea ce l-a convins în ultimă instanţă pe rege să acţioneze împotriva lui Wolff a fost concluzia despre care pietiştii au spus că rezultă din teoria acestuia, şi anume că un ministru rebel sau un soldat fără credinţă ar putea pleda pentru faptul că are un comportament predestinat şi prin urmare nu este de condamnat.

Când pietiştii au aflat că preoţi wolffieni predicau din amvon în Königsberg, au lansat un atac în oraş asupra adepţilor lui Wolff, cu un succes similar. Dar, în final, regele şi-a schimbat părerea despre pietişti şi acuzaţiile lor. Printre altele, Wolff a fost ales în Academia Franceză, fiind primul german după Leibniz căruia i s-a făcut această onoare. În 1740, succesorul lui Frederic Wilhelm, Frederic cel Mare, a pus la cale întoarcerea lui Wolff la Halle. Wolff pretinsese în timpul controversei că argumentele sale raţionale erau utile pentru protecţia celor ale căror sentimente religioase erau şovăitoare. Pe vremea când Kant studia la şcoala pietistă din Königsberg, existau profesori care pretindeau că sunt în acelaşi timp pietişti şi wolffieni.

5. Crusius – semnificaţia liberului arbitru

În timpul vieţii lui Wolff, cel mai puternic adversar al său a fost Christian August Crusius (1715-1775), un pastor luteran care era şi profesor de filosofie. Remarcabila sa lucrare de etică, *Anweisung vernünftig zu Leben* (*Ghid pentru o viaţă raţională*), a fost publicată în 1744, cu un an înainte de tratatul său de metafizică, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten* (*Schiţă despre adevărurile necesare*

ale raţiunii). Crusius are o filosofie foarte sistematizată, utilizând în lucrările de început poziţiile apărate mai târziu. Filosofia sa pune bazele unei apologetici specific luterane. În mod deliberat, se opune lui Leibniz şi lui Wolff în aproape orice chestiune majoră, susţinând încă din titlurile lucrărilor că raţiunea se află de partea lui, nu a lor. Oricum, el nu este cu totul nici de partea pietiştilor.

Crusius argumentează că raţiunea ne arată mult mai puţine decât cred wolffienii. Ca şi Descartes, acceptă posibilitatea ca o minte mai aproape de perfecţiune decât a noastră să poată gândi în moduri care nouă nu ne sunt accesibile. Ceea ce nouă ni se pare contradictoriu poate apărea altfel unei minţi perfecte, însă noi suntem nevoiţi să ne rezumăm la propria noastră sesizare a ceea ce este conceptibil, limitată şi, posibil, eronată. Trebuie, de asemenea, să presupunem că, atunci când credem că un lucru nu poate exista fără altul sau nu poate coexista cu acesta, lucrurile se comportă aşa cum suntem noi siliţi să gândim că o fac. Dar nu putem dovedi aceste principii, iar o minte mai aproape de perfecţiune ar putea vedea lucrurile altfel (*Entwurf*, pp. 24-27).

Desigur că mintea lui Dumnezeu va furniza celălalt termen al unei opoziţii elocvente cu a noastră; iar Crusius insistă asupra faptului că există limite newolffiene ale felului în care îl înţelegem pe Dumnezeu. Diferenţa dintre mintea finită şi cea infinită nu ţine de grad. Esenţele interne ale celor două sunt atât de diferite, încât mintea finită nu poate avea nici o legătură cu cea infinită (*Entwurf*, p. 225). Minţile noastre posedă anumite perfecţiuni, dar perfecţiunile lui Dumnezeu sunt infinit superioare, astfel încât nu am putea spune că o fiinţă creată „ar fi, ca să zicem aşa, un pic divină". Îl înţelegem pe Dumnezeu doar pe calea apofatică, negându-i limitele perfecţiunilor. Nici chiar o revelaţie directă nu ne-ar putea ajuta să-l înţelegem pe deplin în termeni pozitivi (pp. 439-441). Dumnezeu poate să ne lase loc pentru a ne exercita puterile şi chiar o face, dar Crusius nu admite, aşa cum fac Leibniz şi Wolff, că suntem asemenea lui Dumnezeu în propria noastră sferă.

Se deschide astfel calea pentru o concepţie voluntaristă a moralei, de tipul celei prezentate de Luther, iar Crusius dezvoltă într-adevăr o astfel de poziţie. Dar este vorba de un voluntarism modificat cu grijă, încât să evite principala acuză care i s-a adus, şi anume că reducerea oamenilor la o poziţie servilă, sub stăpânirea unei divinităţi tiranice, este inacceptabilă din punct de vedere moral. Nu pot exista cerinţe morale care să-l constrângă pe Dumnezeul lui Crusius, care este sursa tuturor legilor noastre morale. În plus, Crusius argumentează că cea mai importantă cerinţă a moralei este să ne supunem legilor pe care

Dumnezeu ni le dă, dintr-un simţ al dependenţei noastre faţă de el şi din dorinţa de a-l asculta. Pentru a arăta cum putem răspunde acestei cerinţe, care se referă la motivaţie, şi nu doar la comportament, Crusius elaborează o psihologie morală în care libertatea voinţei este esenţială, într-un sens tare. Iar prin înzestrarea libertăţii umane cu o semnificaţie mai mare decât a făcut-o vreunul dintre predecesorii săi germani, el crede că poate anula obiecţiile filosofiei Leibniz-Wolff la voluntarism. Filosofia morală care rezultă din încercarea lui Crusius de a raţionaliza luteranismul este unul dintre cele mai originale produse ale secolului al XVIII-lea.

Crusius îşi începe lucrarea sa, *Anweisung vernünftig zu Leben*, cu o psihologie a voinţei, dar nu o face pentru a desemna conţinutul cerinţelor moralei în funcţie de natura umană, aşa cum au făcut predecesorii săi voluntarişti. El face acest lucru mai degrabă pentru a arăta că natura noastră este capabilă să răspundă poruncilor care au în vedere scopurile lui Dumnezeu, nu ale noastre. Voinţa este una dintre puterile active pe care Dumnezeu le-a atribuit unora dintre fiinţele create. Este „puterea unui suflet de a acţiona în conformitate cu reprezentările sale" sau efortul de a conferi realitate unei reprezentări (*Anweisung*, p. 2; *cf. Entwurf*, p. 866). Aşa cum „intelectul" este un nume generic pentru variatele puteri preocupate de acumularea cunoaşterii, şi voinţa ca putere activă implică eforturi variate, unele constante, altele intermitente. Acestea includ dorinţele noastre, care reprezintă astfel aspecte ale voinţei (*Anweisung*, pp. 7-8). Dorinţa nu apare neapărat din cauza nevoii sau lipsei şi nu este, după cum spun wolffienii, cunoaştere confuză sau indistinctă. Ea este o formă a exercitării activităţii voinţei. Voinţa ne ajută să respingem sau să adoptăm orice dorinţă stârnită de reprezentări. A adopta o dorinţă înseamnă a decide să actualizezi o reprezentare, adică a o face să existe sau a ajunge să o posezi. Intelectul trece de la o idee la alta, pe când voinţa ne duce dincolo de orizontul gândirii şi astfel nu reprezintă o parte a înţelegerii şi nici un simplu derivat al ei (*Anweisung*, pp. 9-11; *Entwurf*, pp. 867-869). Prin urmare, wolffienii se înşală atunci când cred că voinţa şi intelectul sunt una şi aceeaşi putere.

Pentru Crusius, reprezentările care duc la manifestarea actelor voinţei sau voliţiilor primesc întotdeauna de la acestea un impuls, altfel absent, către realizare. Fiinţele care gândesc trebuie să aibă voinţă deoarece, în caz contrar, reprezentările lor asupra lumii ar fi inutile.

> Toate sufletele trebuie să posede voinţă. Dacă nu ar avea voinţă, nu ar putea acţiona în conformitate cu reprezentările lor [*Vorstellungen*] şi

> atunci acestea nu ar fi utile nici lor, nici altora, ba chiar ar fi inutile cu totul. Dar este cu totul contrar perfecţiunii lui Dumnezeu să creeze ceva inutil şi în zadar. (*Anweisung*, p. 7 ; *Entwurf*, p. 886)

Platonicienii de la Cambridge presupuneau că funcţia raţiunii în îndrumarea practicii este mai importantă decât funcţia ei în descoperirea adevărului. Crusius oferă aici o demonstraţie de ansamblu în favoarea întâietăţii practicii. Argumentul şi presupunerile pe care se sprijină – anume că reprezentările nu conduc singure la acţiune şi că Dumnezeu nu face nimic în van – sunt centrale în gândirea lui Crusius. Importanţa lor este arătată prin modul în care el explică acţiunea umană.

Plăcerea şi binele împreună cu dorinţa sunt explicate în termenii voinţei. Plăcerea este ceea ce simţim când suntem într-o condiţie pe care am voit-o (*Anweisung*, p. 29 ; *Entwurf*, pp. 326-327). Binele este pur şi simplu ceea ce este în conformitate cu o voinţă sau cu dorinţa. Dacă bunătatea este legată astfel de impulsurile agentului, aşa cum se întâmplă la Hobbes, perfecţiunea este diferită. Lucrurile sunt mai mult sau mai puţin perfecte, în măsura în care sunt mai mult sau mai puţin capabile să reprezinte cauzele altor lucruri sau au o putere mai mare sau mai mică (*Entwurf*, pp. 296 şi urm.). Astfel, puterea infinită a lui Dumnezeu este cea care îl face să fie singura fiinţă infinit perfectă. Dar Dumnezeu are o dorinţă permanentă de perfecţiune, o tendinţă către autoafirmare şi către producerea altor perfecţiuni, şi, prin urmare, ceea ce este perfect este de asemenea bun pentru Dumnezeu. Şi noi ne dorim întotdeauna perfecţiunea, astfel încât şi pentru noi perfecţiunea este de fapt binele, deşi conceptele sunt diferite. Crusius consideră inutil să mai spună, aşa cum o fac Leibniz şi Wolff, că noi vrem întotdeauna binele. Bunătatea presupune aspectul doritor al voinţei şi nu-i explică activitatea. Şi, de vreme ce Crusius, la fel ca şi Locke, consideră că dorinţa este trezită doar în mod contingent de reprezentările particulare, nu este surprinzător faptul că el insistă asupra existenţei a nenumărate tipuri de obiecte ale dorinţei şi refuză să încerce să le explice în termenii avantajului personal sau ai altui factor unic.

Multe dintre dorinţele noastre îşi au originea în alte dorinţe, aşa cum dorinţa pentru un mijloc provine din dorinţa pentru un scop. De vreme ce acest lucru nu poate continua la infinit, trebuie să existe dorinţe primare şi cel puţin unele dintre ele trebuie să fie esenţiale pentru suflet. Dorinţele primare, care ne sunt date de Dumnezeu, nu

pot fi rele şi trebuie să fie împărtăşite de toată lumea. Există de asemenea dorinţe contingente, sădite în noi de către părinţii noştri sau de actuala condiţie a lumii. Nu poate fi dată o descriere generală a acestor dorinţe. Dar din ele ia naştere dorinţa de fericire. Ca şi Butler, Crusius crede că prin dorinţa de fericire noi ţintim doar către satisfacerea dorinţelor noastre specifice, contingente. Fără ele, nu ar exista multe lucruri în care să găsim plăcere (*Anweisung*, pp. 119-129).

Dorinţa de fericire nu se află printre dorinţele primare. Crusius identifică doar trei dintre acestea. Prima este dorinţa de a ne spori propria perfecţiune particulară (*Anweisung*, pp. 133-134). Crusius argumentează, împotriva wolffienilor, că dorinţa de perfecţiune nu este originea tuturor tendinţelor, ci doar a dorinţelor de adevăr, claritate, raţionare corectă, artă, îmbunătăţirea corpului, libertate, prietenie şi onoare (pp. 135-144). A doua dorinţă primară este o dorinţă pe deplin dezinteresată de unire cu acel ceva în care găsim perfecţiunea (p. 145). Acest lucru ne face, printre altele, să simţim o iubire morală generală sau o dorinţă de a-i ajuta pe ceilalţi (pp. 148 şi urm.). A treia dorinţă primară este „tendinţa naturală de a recunoaşte o lege divină morală" (p. 157). Această tendinţă este evidentă în conştiinţa noastră activă (*Gewissenstrieb*), un simţ al îndatoririi care ne împinge să ne facem datoria şi să ne îndeplinim obligaţiile. Nu există un numitor comun al tuturor acestor tendinţe. Ele ne conduc către scopuri incomensurabile.

Toate dorinţele, ca forme ale voinţei, presupun reprezentări. Dorinţele înnăscute trebuie, prin urmare, să poarte în ele idei înnăscute. Crusius se îndepărtează astfel de Pufendorf şi Locke într-un punct esenţial. Dar apoi el spune că nu suntem conştienţi în mod direct de aceste idei. Aflăm despre ele din efectele lor în lumea experienţei. Indiferent dacă le cunoaştem sau nu, ele sunt eficiente şi necesare pentru a face inteligibile acţiunile conştiinţei noastre şi raportul sufletului cu lumea (pp. 109-115). Ideile înnăscute, esenţiale tendinţei active a conştiinţei, sunt ideile implicate în legile pe care ni le-a Dumnezeu. Aceste legi ne împing să acţionăm în anumite moduri care pot adesea intra în conflict cu alte dorinţe.

Dacă urmează să acţionăm împotriva dorinţei din cauza conştiinţei legilor lui Dumnezeu, Crusius crede că trebuie să fim liberi. El prezintă trei argumente pentru a arăta că suntem liberi[21]. Un prim argument

21. Crusius este un eclectic atunci când îşi face o practică generală din a oferi câteva argumente pentru majoritatea, dacă nu pentru toate concluziile sale.

este faptul că ne experimentăm pe noi înşine drept cauze iniţiale, fiind capabili să acţionăm asupra lumii ori să schimbăm cursul evenimentelor sau să nu acţionăm deloc (pp. 51-52)[22], iar un altul este faptul că ştim că există legi morale divine la care suntem obligaţi să ne supunem, dar nu am putea fi obligaţi dacă nu am fi liberi (pp. 53-54). Dacă aceste argumente ne aduc aminte de Clarke, argumentul central al lui Crusius este mult mai neobişnuit.

Fără existenţa agenţilor liberi dintr-o lume, spune Crusius, orice lucru din acea lume ar fi într-adevăr opera lui Dumnezeu însuşi. Prin urmare, „fiinţele create nu ar obţine, prin realitatea lor, nici o altă relaţie cu Dumnezeu în afară de cea pe care o au deja prin simpla condiţie a posibilităţii, anume că fiinţa şi esenţa lor depind de el". Aceasta ar însemna că Dumnezeu nu ar putea avea ca scop formal transformarea unei lumi posibile în realitate. Dar Dumnezeu nu face nimic în zadar; deci orice lume reală trebuie să conţină agenţi liberi (p. 53)[23]. Datorită liberului arbitru, fiinţele create pot intra în relaţii cu Dumnezeu – relaţii morale –, care altfel ar fi imposibile. Deoarece relaţiile morale sunt cele care justifică faptul că Dumnezeu transformă în realitate o lume posibilă, morala este condiţia necesară a existenţei, şi nu expunerea puterilor lui Dumnezeu sau a slavei sale (*Entwurf*, pp. 505-508, 638, 669-670). După cum am arătat în capitolul XI, 5, Malebranche susţinea că doar încarnarea a garantat crearea lumii de către Dumnezeu. Crusius crede că raţiunea lui Dumnezeu se regăseşte mai degrabă în importanţa puterii active a omului. Intelectul există de dragul voinţei, datorită semnificaţiei unice a liberului arbitru finit în lumea creată (*Entwurf*, p. 886).

Chiar şi în dovedirea existenţei lui Dumnezeu, Crusius nu se sprijină pe un singur argument şi, în mod sigur, nu pe un argument *a priori* izolat. Metoda sa constă în apelul atât la datele empirice, cât şi la consideraţiile *a priori* pentru a arăta că, indiferent de teza pe care o susţine, ne oferă (cum s-ar spune) cea mai bună explicaţie. Nu crede că am putea obţine astfel o certitudine apodictică, dar este rezultatul cel mai bun la care putem spera prin intermediul puterilor noastre cognitive limitate.

22. Crusius adaugă faptul că putem alege între „indiferente", de exemplu, între nişte mijloace care sunt la fel de bune pentru scopurile noastre.

23. Argumentul este îndreptat împotriva lui Leibniz, care spune în *Eseuri de teodicee*, p. 114, că decretul creator al lui Dumnezeu „nu schimbă cu nimic alcătuirea lucrurilor şi că le lasă aşa cum erau ele în starea de posibilitate pură".

6. Libertate şi virtute

Crusius apără câteva puncte de vedere despre libertate care ne ajută să ne supunem legilor lui Dumnezeu. Libertatea nu este doar absenţa piedicilor externe în calea acţiunilor pe care le vrem şi nu este reprezentată nici de acţiunea în vederea celui mai mare bine sau perfecţiunii pe care le percepem. Dacă ar exista doar libertatea leibniziană, crede Crusius, „toate virtuţile noastre ar reprezenta un simplu noroc", de vreme ce ar depinde de faptul că noi posedăm o constituţie care ne ajută să acumulăm cunoaştere şi de situarea noastră în aşa fel încât să o obţinem (*Anweisung*, p. 46)[24]. Dacă suntem cu adevărat liberi, atunci chiar şi cu antecendentele şi circumstanţele constante date ne putem mobiliza să acţionăm în mai multe feluri sau să nu acţionăm deloc. „Voinţa prin care cineva poate omite ceva sau poate viza altceva, în circumstanţe identice, se numeşte liber arbitru" (*Anweisung*, p. 23; *cf.* pp. 44-45; *Entwurf*, pp. 140-145), spune Crusius, şi explică cum operează o astfel de voinţă:

> De fiecare dată când vrem ceva în mod liber, decidem să facem ceva pentru care există deja în noi una sau mai multe dorinţe. [...] Libertatea constă într-o activitate internă perfectă a voinţei, care este capabilă să stabilească o legătură între eficacitatea sa şi una dintre tendinţele active în momentul respectiv ale voinţei sau de a omite aceasta legătură şi a rămâne inactivă sau de a forma o legătură cu altă tendinţă în loc de prima (*Anweisung*, pp. 54-55).

Ceea ce îi permite lui Crusius să afirme acest lucru este distincţia dintre cauzele fizice şi motive, care sunt raţiuni ce justifică acţiunile propuse. El argumentează că principiul leibnizian al raţiunii suficiente trece cu vederea, într-un mod sistematic şi de neiertat, această distincţie, determinând tipuri de raţiune (*Grund*) radical diferite, cea fizică şi cea morală, să se plieze într-una singură (*Anweisung*, pp. 204-206)[25].

---

24. Crusius consideră că Leibniz nu evită fatalismul. Dacă a sa „necesitate ipotetică" oferă alternative reale de acţiune, atunci scopurile implicate trebuie alese de agenţi care se determină într-adevăr pe sine, agenţi cărora Leibniz nu le găseşte loc (*Entwurf*, pp. 203-210). El îl mai acuză pe Leibniz şi că a schimbat înţelesul termenului „liber" pentru a corespunde filosofiei sale (p. 752).
25. Această chestiune este discutată pe larg în *Entwurf* , I, capitolul V; vezi şi *Entwurf*, pp. 865-866.

Crusius admite fără nici o ezitare faptul că raţiunile cognitive joacă un rol în mişcarea corpurilor într-o lume materială. Determinismul fizic deţine un rol semnificativ în explicarea comportamentului obiectelor neînsufleţite, dar determinismul absolut este inacceptabil. Nu admite nici morala şi nici miracolele (*Entwurf*, pp. 723-725). Oricum, sufletul este o substanţă spirituală, şi atât Dumnezeu, cât şi noi trebuie să fim capabili să schimbăm cursul evenimentelor. Într-adevăr, în final doar Dumnezeu şi noi posedăm puteri cu adevărat active (*Entwurf*, pp. 776-777). Dacă determinismul nu poate da socoteală de aceste lucruri, cu atât mai rău pentru el.

Printre dorinţele primare, conştiinţa morală [*conscientiousness* – n.t.] ocupă un loc de o importanţă singulară. Este „tendinţa naturală de a recunoaşte o lege morală divină", nu ca o simplă cunoaştere teoretică, ci ca una care implică un impuls de a ne supune legii dintr-un simţ al dependenţei noastre faţă de legiuitor. Prin conştiinţă ne parvin anumite îndatoriri (*Schuldigkeiten*) sau obligaţii (*Verbindlichkeiten*) care implică motivaţii destul de distincte. A fi obligat nu înseamnă, în ciuda lui Wolff, doar a avea un motiv de a acţiona, de vreme ce putem fi obligaţi să acţionăm rău sau să facem fapte indiferente din punct de vedere moral. Nu înseamnă nici a fi constrâns, din punct de vedere intern sau extern, de vreme ce constrângerea exclude obligaţia. A acţiona din frică sau speranţă nu înseamnă a acţiona din obligaţie, pentru că din frică sau speranţă putem face un lucru la care nu suntem obligaţi. În fine, a acţiona din obligaţie nu înseamnă a acţiona din iubire. În iubire acţionăm după bunul nostru plac, dar îndatorirea ne-ar putea cere să acţionăm în mod contrar preferinţelor noastre. Tendinţa conştiinţei reprezintă astfel motivaţia unică de a asculta ordinele unui conducător suprem (*Oberherr*) (*Anweisung*, pp. 157-161).

Deoarece unii oameni nu-şi ascultă conştiinţa, am putea crede că nu toată lumea are una. De aceea, Crusius oferă mai multe dovezi în favoarea acestui lucru. Un argument de o deosebită importanţă este îndreptat împotriva wolffienilor. Dumnezeu îi va judeca pe toţi oamenii după măsura în care i-au ascultat legea, dar cei mai mulţi oameni nu raţionează foarte bine. Deci Dumnezeu trebuie să le fi oferit oamenilor o modalitate mai simplă de a deveni conştienţi de lege[26]. O regăsim în imperativele imediate ale conştiinţei. Acestea ajută oamenii cu o înţelegere obişnuită să sesizeze, chiar şi „în cazurile cele mai grele şi mai

26. Lordul Herbert de Cherbury afirmă un punct de vedere asemănător, susţinut de un raţionament similar. Vezi capitolul IX, 3.

confuze, ce este bine şi ce este greşit", poate chiar fără a vedea motivele (*Anweisung*, pp. 162-166). Crusius consideră astfel conştiinţa ca furnizând o metodă de etică ce se află la dispoziţia tuturor în mod egal, chiar dacă nu arată motivele raţionale pentru îndrumarea oferită.

Aşa cum am remarcat mai devreme, Crusius consideră că voinţa trebuie să conţină reprezentări înnăscute ale legii, pe care tendinţa primară a conştiinţei ne obligă să le ascultăm. Doar legea trebuie să fie înnăscută. Plecând de la ea, putem desluşi mai departe detaliile. Pe de altă parte, există o regulă din care ne putem da seama de majoritatea îndatoririlor noastre, aşa cum sunt ele determinate de conştiinţă. Prin urmare, ea trebuie să fie acea regulă înnăscută. Ea ne îndeamnă să „facem ceea ce este în conformitate cu perfecţiunea lui Dumnezeu şi cu relaţiile noastre faţă de el şi [...] cu perfecţiunile esenţiale ale naturii umane". (Ca şi Wolff, Crusius adaugă faptul că trebuie să evităm contrariul.) Tendinţa fundamentală a conştiinţei este, după cum ne-a spus deja Crusius, unicul motiv care ne îndeamnă să ne conformăm perfecţiunilor, „din supunere faţă de voinţa lui Dumnezeu, supunere care apare datorită dependenţei noastre de el" (*Anweisung*, pp. 167-168).

Ca şi voinţa explicată de Leibniz şi Wolff, voinţa crusiană conţine în ea însăşi propria regulă de selecţie a alternativelor care îi sunt prezentate prin intermediul dorinţelor şi tendinţelor (*Anweisung*, p. 54). Dar, ca şi Locke, Crusius crede că, aşa cum am explicat, tendinţele noastre au în vedere ţinte incomensurabile. Deci voinţa crusiană nu este distinctă de voinţa leibniziană doar pentru că, prin natura ei, diferă de dorinţă. Funcţia sa este mult mai complexă. Nu ne îndrumă spre o perfecţiune maximă sau altceva asemănător. Ne spune să respectăm un cod moral, precum şi regulile prudenţei. Crusius oferă o precizie deosebită acestei distincţii.

Să luăm mai întâi prudenţa. Străduinţa noastră în vederea atingerii propriei perfecţiuni constituie sursa dorinţelor particulare, pe măsură ce reprezentările obiectelor posibile se întâmplă să le cauzeze. Dorind aceste diverse obiecte reprezentate, dorim în acelaşi timp să avem idei mai clare despre ceea ce vrem. De vreme ce nu putem obţine ceea ce vrem fără a continua să trăim, dorim să ne menţinem în viaţă; căci, asemenea lui Dumnezeu, nu vrem să acţionăm în zadar, vrem ca lucrul pe care îl dorim să poată fi atins şi vrem ca străduinţa noastră pentru obţinerea acestuia să fie eficientă (*Anweisung*, pp. 116-126). Toate aceste dorinţe despre dorinţe sunt inerente voinţei. Ele reprezintă regulile prudenţei [*Klugheit*] sau „talentul de a alege şi de a aplica mijloace bune în vederea atingerii scopurilor proprii" (p. 200).

Virtutea [*Tugend*], spre deosebire de prudenţă, este „acordul condiţiei morale a sufletului cu legile divine". Aceste legi sunt stabilite de Dumnezeu pentru noi şi iau naştere din scopurile sale, nu din ale noastre. Crusius distinge virtutea de prudenţă, explicând că există două tipuri de datorie. O datorie este un act care trebuie îndeplinit în mod necesar din punct de vedere moral, adică un act care trebuie făcut pentru a atinge anumite scopuri. Oricând avem o datorie, avem şi o obligaţie. Când îndeplinim ceea ce este necesar în vederea atingerii unor scopuri proprii, realizăm o datorie a prudenţei şi îndeplinim o obligaţie a prudenţei. Când facem ceea ce este necesar să facem în vederea realizării unuia din scopurile lui Dumnezeu, îndeplinim o datorie a virtuţii. Necesitatea actelor de acest gen se află într-o lege ce vine din porunca lui Dumnezeu, prin urmare „obligaţia [...] poate fi numită obligaţie legală, obligaţii ale virtuţii sau obligaţie adevărată într-un sens mai restrâns" (*Anweisung*, pp. 199-202). Fără tendinţa primară a conştiinţei morale, virtutea ar fi pur şi simplu imposibilă. Am acţiona doar pentru a ne satisface dorinţele personale sau din iubire pentru alţii, „ceea ce nu este totuşi supunere" (pp. 218-220)[27]. Suntem însă virtuoşi doar în măsura în care vrem să acţionăm de bunăvoie din motivul mereu prezent de a ne recunoaşte dependenţa faţă de Dumnezeu, prin supunerea faţă de legile sale, neţinând cont de nici un scop personal determinat empiric[28].

7. Voinţa lui Dumnezeu şi morala

Acţiunile care decurg din supunerea impusă de un simţ al dependenţei faţă de Dumnezeu posedă ceea ce Crusius numeşte „*forma* virtuţii". *Materia* virtuţii este acţiunea care respectă perfecţiunile lucrurilor

27. Crusius susţine în continuare că nu este necesar ca motivele prudenţei să ne facă să ne conformăm legilor lui Dumnezeu. Dacă virtutea este tratată doar ca un scop printre altele, am putea alege să o trecem cu vederea din când în când, aşa cum facem cu alte dorinţe. Fără îndoială, virtutea reprezintă cel mai bun mijloc către fericire dacă suntem cu toţii virtuoşi, dar, cum oamenii nu sunt astfel, simpla obligaţie a prudenţei faţă de virtute dă greş. Totuşi, datorită tendinţei conştiinţei, fiecare dintre noi, chiar şi într-o societate coruptă, are o motivaţie adecvată pentru a acţiona virtuos.

28. Crusius consideră că există două feluri de laude şi condamnări, unul oferit lucrurilor fără libertate, iar celălalt – elogiul şi oprobiul moral – rezervat în mod exclusiv agenţilor liberi (*Anweisung*, pp. 46-48).

divine şi omeneşti (*Anweisung*, pp. 220-222). Ascultându-ne conştiinţa, putem descoperi particularităţile materiei virtuţii. Majoritatea oamenilor fac acest lucru, inclusiv învăţaţii. Nici conştiinţa nu este infailibilă şi nici cele cinci simţuri ale noastre nu sunt, cu toate acestea ne bazăm pe ele. Dar ar trebui să încercăm să transformăm sentimentele conştiinţei în concluzii uşor de înţeles, pentru a ne proteja împotriva părtinirii, născută din iubirea de sine sau din corupere. Putem face acest lucru învăţând despre perfecţiunea lucrurilor şi intenţiile lui Dumnezeu (pp. 222-227, 449-450). Astfel, filosofia poate juca un rol în viaţa morală.

Crusius discută îndatoririle faţă de Dumnezeu, faţă de aproape şi faţă de sine. De vreme ce toate îndatoririle iau naştere din legile pe care Dumnezeu ne porunceşte să le ascultăm, toate se subordonează legii naturale în sens larg. Metafizica arată că Dumnezeu nu a făcut nimic în zadar (*Entwurf*, p. 505). Deci, atât consideraţiile *a posteriori*, cât şi cele *a priori* pot fi utilizate pentru a ne arăta care îi sunt intenţiile şi poruncile. Am văzut deja că existenţa fiinţelor cu liber arbitru reprezintă singura raţiune pentru care Dumnezeu ar fi putut crea lumea. Faptul că astfel de fiinţe există şi propăşesc reprezintă, crede Crusius, scopul lui Dumnezeu în creaţie. Dar lumea fizică nu ar avea nici un sens dacă agenţii raţionali liberi nu ar cunoaşte-o şi nu s-ar bucura de ea. Dacă este făcută pentru a le servi oamenilor, atunci a vedea virtutea dezvoltându-se trebuie să fie, înainte de toate, scopul lui Dumnezeu, dar şi al omului. Noi putem să ne folosim de lume şi să ne bucurăm de plăcerile ei doar în măsura în care ne permite virtutea (*Anweisung*, pp. 251-256; *Entwurf*, pp. 506-509, 669-670). Crusius ajunge astfel pe cont propriu la o concluzie pe care Malebranche a explicat-o în termeni oarecum diferiţi (vezi capitolul XI, 5).

Dualitatea şi ordinea scopurilor omeneşti sunt adecvate – şi, în acelaşi timp, datorate – unei dualităţi similare a scopului divin. Dumnezeu are un liber arbitru absolut, prin care vrea întotdeauna să îşi susţină propriile perfecţiuni, iar câteodată vrea să se autodepăşească. Atunci când creează, simte plăcere în creaţiile sale şi astfel le iubeşte. De aceea, putem conchide că există două tendinţe esenţiale în voinţa lui Dumnezeu : cea spre perfecţiune, care îl împinge să creeze, şi cea care îl face să iubească toate creaţiile sale şi să fie bun faţă de ele (*Entwurf*, pp. 498-501). Crusius spune că aceste două scopuri „se completează doar dacă Dumnezeu pune mai întâi în lume suflete înzestrate cu raţiune, în condiţiile în care acestea îşi pot exercita virtutea liberă, şi apoi distribuie fericirea proporţional cu virtutea" (*Anweisung*, pp. 257-258).

Scopul pe care Dumnezeu ni l-a sortit nu poate fi cunoaşterea, de vreme ce intelectul există de dragul voinţei. Nici fericirea noastră singură nu poate reprezenta scopul său. Crusius este prea conştient de răul natural pentru a împărtăşi viziunea optimistă a lui Wolff sau a lui Cumberland. Deşi toate lucrurile fizice sunt destinate să ne servească, Dumnezeu ni le dă într-o formă brută şi nefinisată şi nici măcar nu ne înzestrează cu pricepere şi cunoaştere. Trebuie să ne dezvoltăm noi potenţialul de cunoaştere şi să ne formăm priceperea prin „trudă amară şi muncă". Aceste lucruri arată foarte clar că Dumnezeu intenţionează ca noi să avem doar fericirea pe care o putem câştiga prin propriile forţe. Dacă noi suntem „scopul obiectiv" al lui Dumnezeu în creaţie, aceasta înseamnă că pentru noi „virtutea este ţelul vieţii". Este un ţel pe care suntem cu toţii capabili să-l urmărim (*Anweisung*, pp. 260-262).

Îndatoririle noastre faţă de Dumnezeu constau, în esenţă, în cinstirea lui, de vreme ce nu putem face altceva pentru el. Bineînţeles, pe primul plan se află supunerea. De asemenea, trebuie să ne sporim cunoaşterea pe care o avem despre Dumnezeu, să o păstrăm vie şi, în măsura în care ne dezvăluie perfecţiunile sale, acestea să ne facă să-l iubim şi mai mult. În fine, toate îndatoririle noastre ar trebui îndeplinite din iubire. Ne putem gândi chiar la a ajunge să-l iubim pe Dumnezeu mai presus de orice ca la datoria noastră de căpetenie. Când vom face acest lucru, supunerea noastră va fi pe deplin voluntară (*Anweisung*, pp. 388-396; *cf.* pp. 294-295).

Îndatoririle noastre faţă de ceilalţi ne cer să acţionăm în conformitate cu perfecţiunile lor, dar simpla acţiune nu este de ajuns. Iubirea pe care i-o datorăm lui Dumnezeu ne obligă să iubim toţi oamenii, ca obiecte ale iubirii sale. Faptele naturii umane ne arată ce implică o astfel de iubire. Dumnezeu ne-a oferit trăsătura sociabilităţii, făcându-ne să avem nevoie de ajutorul celorlalţi, ne-a dat sentimente nemijlocite de iubire faţă de celălalt, făcând viaţa în afara societăţii intolerabilă, şi ne-a arătat cât suntem de legaţi unul de celălalt prin faptul că viaţa noastră începe în alte fiinţe umane. Concluzia este că nu trebuie să privim bunăstarea altor oameni doar ca pe un mijloc în vederea propriei bunăstări, ci să o „vrem ca pe un scop final". Mai mult, considerând că toţi oamenii sunt „scopuri absolute ale lui Dumnezeu", ar trebui să le acordăm drepturi egale tuturor, să-i tratăm întotdeauna doar aşa cum am cere, pe bună dreptate, să fim trataţi noi dacă am fi în locul lor. Dacă vom face toate acestea, îi vom iubi pe ceilalţi ca pe noi înşine (*Anweisung*, pp. 442-449).

Să presupunem atunci că putem deduce din legea primară a lui Crusius un sistem al îndatoririlor (el însuşi a elaborat unul destul de detaliat). Întrebarea care rămâne priveşte raportul exact dintre voinţa lui Dumnezeu şi acea lege. Crusius face câteva remarce, în dorinţa de a îndepărta anumite plângeri tipice împotriva voluntarismului. Astfel, el se abate de la maniera sa obişnuită când spune că pedeapsa şi răsplata nu sunt esenţiale pentru obligaţia morală. Frica şi speranţa nu sunt motive din sfera moralei, iar legile lui Dumnezeu obligă independent de acestea, chiar dacă Dumnezeu trebuie să-i pedepsească pe păcătoşi şi să-i răsplătească pe cei supuşi, pentru a se asigura că nu a dat legea în zadar (*Anweisung*, pp. 237-238). Un tâlhar la drumul mare ne poate constrânge să-i dăm banii, dar voinţa sa nu creează nici o obligaţie de a face acest lucru. Dumnezeu creează obligaţii, deoarece el ne furnizează bunuri. Trebuie să-i mulţumim pentru acestea, nu doar din prudenţă, ci „din cauza impulsului conştiinţei" (pp. 208-209).

Faptul că îi datorăm supunere lui Dumnezeu din gratitudine este, desigur, ceea ce a sugerat şi Pufendorf, iar Crusius este deschis la aceeaşi întrebare : de unde deţine conştiinţa această obligaţie de a arăta recunoştinţă ? Dacă răspunsul este pur şi simplu acela că Dumnezeu porunceşte astfel, avem nevoie de un altul la întrebarea noastră de bază, iar dacă este vorba de o obligaţie independentă de voinţa lui Dumnezeu, rămâne deschisă posibilitatea ca toate obligaţiile să fie independente. Crusius ia în considerare această posibilitate şi o respinge. Ea ar putea fi avantajoasă dacă ar fi adevărat că morala se poate sprijini doar pe natura noastră socială şi pe perfecţiune sau fericire. În acest caz, ateii ar fi la fel de obligaţi să fie virtuoşi ca şi ceilalţi. Dar obligaţia prudenţei, care ar fi singura rămasă, nu este de ajuns pentru a „bloca orice fisură în cazurile particulare". Fericirea generală ar putea fi dobândită chiar dacă unii nu ar contribui la ea. Pentru a garanta că toţi sunt obligaţi să-şi aducă contribuţia, fiind siguri că acest lucru este o cerinţă a moralei, avem nevoie de „legi adevărate", adică porunci venite de la un superior şi sprijinite pe sancţiuni (*Anweisung*, pp. 454-458 ; *Entwurf*, pp. 515-516).

Ceea ce este în conformitate cu voinţa lui Dumnezeu este bun din punct de vedere moral doar pentru că există acest acord. Crusius încearcă să respingă critica spunând că „binele moral nu este deloc arbitrar, deoarece voinţa lui Dumnezeu [...] nu este o voinţă liberă, ci necesară" (*Anweisung*, pp. 216-217). Aceasta este o remarcă surprinzătoare şi trebuie să vedem în ce sens crede Crusius că este adevărată. Nu are cum să spună că Dumnezeu însuşi are o voinţă bună din punct

de vedere moral, în sensul unei voinţe în conformitate cu ordinul unui superior[29]. Dar există o modalitate prin care putem vedea că este necesar ca Dumnezeu să poruncească fiinţelor libere pe care le-a creat. Trebuie să plecăm de la presupunerea că Dumnezeu nu face nimic în zadar. În acest caz, voinţa sa nu poate fi ca fiinţele create să nu reuşească să atingă scopul pentru care au fost create. Prin urmare, el trebuie să-şi dorească faptul ca natura fizică să servească fiinţele libere, iar fiinţele libere să-şi dezvolte virtutea. Ceea ce îi permite lui Dumnezeu să creeze lumea – şi nu doar să o ia în calcul – este, la urma urmei, faptul că alegerea liberă a supunerii, dintr-un simţ al dependenţei, creează relaţii cu Dumnezeu, relaţii care altfel nu ar exista. Prin urmare, simpla libertate nu este de ajuns, ci, ca orice potenţial al nostru, ea trebuie dezvoltată.

Crusius adoptă aici poziţia pe care Barbeyrac o atribuia, cu oarecare justificare, lui Pufendorf. Dumnezeu este liber să creeze sau să nu creeze. Nimic din natura sa nu impune vreuna din cele două posibilităţi. Dar, o dată ce vrea să creeze fiinţe libere, trebuie să le dea legi care să fie în acord cu perfecţiunile lor posibile. Trebuie să facă o lume care să le ajute în mod concret sau cel puţin să nu acţioneze împotriva lor (*Entwurf*, pp. 505-510). Pare astfel plauzibil să susţinem, aşa cum face Crusius, că legea fundamentală a lui Dumnezeu presupune că tot ce facem trebuie să fie în conformitate cu perfecţiunile lui Dumnezeu şi ale aproapelui nostru. Voinţa lui Dumnezeu poate evita arbitrariul, deşi nu este determinată de bine, ci ea determină ceea ce este considerat a fi bine prin propria sa acţiune (pp. 518-519).

Pentru Crusius, este important să clarifice faptul că voinţa lui Dumnezeu nu este determinată de căutarea divină a perfecţiunii, aşa cum gândeau wolffienii. Leibniz susţinea că există o singură lume care să fie cea mai bună dintre toate lumile posibile. Crusius neagă acest lucru. Nu este posibil să incluzi toate perfecţiunile într-o singură lume şi nici nu este posibil să demonstrezi că există numai una singură care să includă mai multe perfecţiuni decât oricare alta. Dacă o astfel de lume ar fi posibilă, adaugă Crusius, Dumnezeu ar trebui să o aleagă pe

29. „Proiectele morale" trasate de Dumnezeu sunt cele pe care el le doreşte îndeplinite de agenţi creaţi raţionali şi liberi, astfel încât nici în acest sens Dumnezeu nu poate avea o voinţă care să fie bună din punct de vedere moral. Or, dacă, aşa cum spune şi Crusius, „binele moral este ceea ce se află în acord cu legile [lui Dumnezeu]", atunci nu adăugăm nimic în plus spunând că Dumnezeu are o voinţă bună din punct de vedere moral, aşa cum au remarcat de multe ori primii critici ai voluntarismului (*Anweisung*, pp. 30-31).

cea mai bună. În acest caz, el nu ar fi liber : ce alegere ar mai fi atunci când ai o singură opţiune la dispoziţie ? Prin urmare, lipsindu-i lui însuşi puterea libertăţii, nu ne-ar fi putut crea nici pe noi ca fiinţe libere. Dumnezeu este liber nu deoarece cunoaşte şi vrea cel mai mare bine (cum susţin wolffienii), ci pentru că, în orice set constant de împrejurări, el poate acţiona într-un fel sau altul ori deloc. Singurul lucru pe care îl putem spune despre lume este ceea ce spune şi Biblia (Facerea, 1, 31) – că trebuie să fie foarte bună (*Entwurf*, pp. 742-753)[30].

Convingerea noastră că lumea este foarte bună trebuie să se sprijine în mare măsură pe fundamente *a priori*. Suferinţa fizică şi răul moral sunt prea evidente. Acestea împreună cu condamnarea finală a unui număr mare de agenţi liberi la pedeapsa eternă sunt toate prevăzute de Dumnezeu, chiar dacă el nu le-a dorit ca parte a creaţiei sale (*Entwurf*, pp. 488-496, 504). Cum putem fi siguri că întregul din care ele fac parte este „foarte bun" ? Voinţa noastră virtuoasă trebuie să fie în acord atât cu perfecţiunile lucrurilor create, cât şi cu cele ale lui Dumnezeu. Voinţa lui Dumnezeu determină ceea ce există şi astfel nu este controlată, aşa cum au susţinut întotdeauna voluntariştii, de nimic exterior sieşi. Totuşi, voinţa lui Dumnezeu presupune în mod necesar că el nu face nimic în van. Poate această necesitate internă să ne asigure că poruncile lui Dumnezeu reprezintă mai mult decât expresia puterii arbitrare ?

Crusius nu spune ce înseamnă pentru Dumnezeu faptul că nu acţionează în zadar, dar ne putem face o idee despre acest lucru. Gândurile autocontradictorii nu sunt gânduri despre ceva şi deci nu pot exista în nici un fel în mintea lui Dumnezeu (*Entwurf*, p. 483). Fiind infinit de puternic, Dumnezeu reuşeşte să atingă orice scop îşi propune în mod liber. De vreme ce este imposibil ca Dumnezeu să îşi propună scopuri care să poată fi gândite, dar nu şi realizate, a acţiona în van trebuie să însemne pentru Dumnezeu a acţiona într-un mod care să-i dejoace propriile scopuri. Într-un cuvânt, voinţa lui Dumnezeu nu se poate anula pe sine. Ne putem întreba cât de departe ar putea merge un astfel de principiu al voinţei în determinarea planurilor de acţiune, dar pentru Crusius întrebarea trebuie să fie oarecum diferită. Dat fiind ceea ce susţine despre limitele cunoaşterii umane şi natura în ultimă instanţă inscrutabilă a lui Dumnezeu, el ar trebui de fapt să se întrebe dacă putem găsi vreo alinare în incapacitatea necesară a lui Dumnezeu de a acţiona în van.

30. Similarităţile care apar aici şi în alte părţi între poziţiile lui Crusius şi unele poziţii susţinute de Clarke sunt izbitoare, dar nu am găsit nici un motiv să cred că Crusius avea cunoştinţă de opera lui Clarke.

CAPITOLUL XXI

Religie, morală şi reformă

A-ţi exprima opiniile în timpul secolului al XVIII-lea implica un risc mult mai mare în Franţa decât în Germania sau în Anglia. În Prusia, regele a putut să exileze un profesor; în Anglia, autoritatea bisericească a putut să blocheze o carieră ecleziastică promiţătoare; în Franţa, guvernul putea să-i închidă, să-i tortureze şi să-i execute pe cei care i se opuneau. Cenzorii verificau cu atenţie publicaţiile franceze. Condiţiile legale pentru autorizarea acestora erau destinate să servească nevoilor guvernului monarhic şi ierarhiei Bisericii Romano-Catolice Franceze. Însă legile nu reuşeau să stăvilească şuvoiul criticilor. Erau publicate atacuri anonime asupra tuturor aspectelor regimului, în afara ţării sau înăuntrul ei, falsificându-se numele editorului. Acestea se adresau publicului larg, nu doar învăţaţilor, deşi nu se ştie numărul cititorilor pe care îi vor fi avut[1]. Pare însă limpede că cu cât autorităţile politice şi religioase erau mai opresive, cu atât mai numeroase şi mai vehemente deveneau cărţile ce le denunţau. Scriitorii ajungeau în închisoare sau părăseau ţara, dar nu încetau critica la adresa puterilor ale căror ameninţări puteau într-adevăr să le pună viaţa în pericol.

Preocuparea majoră a celor care scriau despre morală în Franţa prerevoluţionară nu avea legătură cu teoria, ci cu speranţa sau ameninţarea schimbării. În Anglia, Scoţia şi câteva dintre statele germane, oamenii Bisericii şi profesorii produceau o filosofie morală originală şi valoroasă. În Franţa, aceştia erau apărători loiali ai instituţiilor existente, iar gândirea originală venea din altă parte[2]. Dacă filosofia morală franceză

1. Vezi Darnton, 1995, pentru o încercare de a afla numărul şi impactul cărţilor subversive.
2. Pentru natura conservatoare a instrucţiei în filosofia morală din cadrul universităţilor franceze din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, vezi Brockliss, 1987, pp. 216 şi urm., 292 şi urm., 300-301.

a secolului al XVIII-lea pare în mare parte mai puţin sofisticată şi sistematică decât cea produsă de englezi, acest lucru se datorează în parte faptului că francezii aveau o nevoie practică mult mai urgentă de a-şi examina instituţiile religioase şi politice existente.

Deşi unii critici ai vechiului regim erau atei declaraţi, cei mai mulţi nu erau în aceeaşi situaţie. Credincioşii şi necredincioşii puteau fi deopotrivă la fel de porniţi împotriva dominaţiei unui cler lipsit de scrupule, cât şi împotriva despotismului monarhic. Dar criticii nu aveau în vedere o revoluţie violentă. Singura convingere pe care o împărtăşeau cu toţii era că orice schimbare trebuia să înceapă cu alungarea ignoranţei şi superstiţiei din rândul publicului prin educarea acestuia. La fel ca mulţi alţi critici sociali din alte părţi ale Europei, ei se considerau meniţi să înlăture obscuritatea trecutului cu ajutorul noii lumini aduse de fizica newtoniană, istorie, studiul critic al Scripturii şi al progreselor în înţelegerea fiziologiei, medicinei şi psihologiei. Scopul unei enciclopedii, după cum preciza Diderot în aceea pe care o edita, era să adune şi să explice în mod sistematic toată cunoaşterea acumulată de omenire şi să o transmită generaţiilor viitoare, astfel încât urmaşii noştri, „fiind mai bine instruiţi, să devină în acelaşi timp mai virtuoşi şi mai fericiţi"[3]. În acest capitol voi discuta doar câţiva dintre numeroşii scriitori care au sperat că Iluminismul, prin propriile forţe, va aduce o schimbare fundamentală[4]. Nu este greu de observat cum au putut fi preluate ideile lor de către oameni care susţineau că Iluminismul fără acţiune politică este inutil.

1. Voltaire şi voluntarismul

François Marie Arouet, rămas în istorie sub numele de Voltaire (1694-1778), a fost probabil cel mai eficient militant anticreştin al secolului al XVIII-lea şi un apărător remarcabil al celor nedreptăţiţi din pricina presupuselor păcate săvârşite împotriva simbolurilor şi dogmelor credinţei oficiale. Chiar dacă mai degrabă a folosit ideile altora decât să fie original, totuşi nimeni nu a făcut-o într-un mod mai eficient decât el. Deoarece profesa credinţa în Dumnezeu şi în

3. „Enciclopedia", în *Œuvres*, coord. Versini, p. 363.
4. Pentru o analiză cuprinzătoare, în care se discută şi concepţiile unora dintre apărătorii vechii ordini, vezi Domenech, 1989.

importanţa religiei în timp ce, pe de altă parte, ataca cu obstinaţie orice revelaţie, convingerile sale personale au constituit o temă de dezbateri încă de când a început să scrie[5]. Modul în care privea morala este de asemenea foarte greu de pătruns. A scris foarte mult, şi-a schimbat opinia cu privire la multe chestiuni şi nu a avut o preocupare filosofică pentru sistem, coerenţă şi precizie. Mă îndoiesc că a produs o teorie morală pe deplin consistentă. În schimb, a avut o atitudine coerentă faţă de morală şi raportul ei cu religia. Pentru el, morala este o invenţie umană necesară pentru a face viaţa socială posibilă. Totuşi, şi Dumnezeu este indispensabil vieţii sociale. Problema este, bine-înţeles, modul în care pot fi legate aceste două convingeri.

Ultimele două capitole ale lucrării din perioada de început a lui Voltaire, *Traité de métaphysique*, reprezintă primele sale eforturi de a rezolva problema[6]. El sugerează o descriere naturalistă a moralei. Nevoile sexuale îi adună laolaltă atât pe oameni, cât şi pe animale, dar societăţile bine organizate nu se formează din instinct, aşa cum se întâmplă la albine. În plus, nu toate dorinţele noastre vizează propriul interes; pe lângă impulsurile egoiste, simţim şi o bunăvoinţă naturală care ne face să-i ajutăm pe ceilalţi dacă acest ajutor nu ne costă prea mult. Conduşi de nenumărate dorinţe – şi nu în ultimul rând de dorinţa pentru întâietate şi putere – ne ameninţăm reciproc bunăstarea, dar, în acelaşi timp, producem toate bunurile şi serviciile care fac societatea umană atât de complexă şi de plăcută. Voltaire spune că este foarte probabil „ca Dumnezeu să ne fi dat aceste nevoi, aceste pasiuni, astfel încât râvna noastră să le transforme în avantajul nostru". Depinde de noi să-i ţinem sub ascultare pe cei care nu folosesc cum trebuie darurile sale („Traité", VIII, în *Mélanges*, pp. 193-195).

Putem face acest lucru cu ajutorul legilor. Acestea variază enorm de la ţară la ţară, dar peste tot virtutea şi viciul, binele şi răul moral reprezintă „ceea ce este util sau dăunător societăţii". Prin urmare, virtutea este obişnuinţa de a face doar ceea ce îi mulţumeşte pe oameni. În ciuda diferenţelor dintre legile impuse în diferite societăţi, există legi naturale, pe care toţi oamenii sunt obligaţi să le accepte. Dacă

5. Vezi rezumatul a două secole de comentarii asupra religiei lui Voltaire în Pomeau, 1965, pp. 7-15.
6. Scrisă în 1734, revizuită frecvent, dar publicată doar după moartea lui Voltaire. Citez din *Mélanges*, coord. van den Heuvel, trimiţând la capitolul şi numărul paginilor respective.

Dumnezeu nu le-a dictat în sens literal, el a dat omului „anumite sentimente de care nu poate scăpa" şi acestea reprezintă „eternele legături şi primele legi" ale societăţii umane. Deoarece binele societăţii este „singura măsură" a binelui şi răului moral, variabilitatea judecăţii morale reflectă schimbarea circumstanţelor: incestul, interzis în mod normal, ar deveni bun dacă ar reprezenta singurul mod prin care s-ar conserva specia. Şi oricine decide să acţioneze doar din iubire de sine, ignorând morala, va avea nevoie „de o mică armată" care să-l protejeze. Mândria ne împiedică să suportăm acel dispreţ pe care îl arată cei ce încalcă legea. Descoperim astfel de fapte şi le pedepsim. Frica reciprocă de pedeapsa impusă de oameni este modul prin care Dumnezeu ne leagă unul de celălalt. O educaţie temeinică va transmite aceste sentimente în fiecare. În consecinţă, nimeni nu ar trebui să aibă nevoie de religie pentru a fi onest (IX, pp. 196-202).

Utilitatea, bunăvoinţa, bucuria altora, sentimentele înnăscute, legile, frica de pedeapsă, sentimentele insuflate prin educaţie – în fiecare caz, morala este explicată prin intermediul faptelor naturale, iar acestea reprezintă fapte legate de reacţiile noastre în faţa lumii. Fără acest mod propriu de a reacţiona, în lume nu ar exista virtute sau bine moral, aşa cum nu ar exista nici căldură sau orice altă proprietate secundară. Singura sursă a moralei pe care Voltaire o exclude în mod explicit este porunca directă venită de la Dumnezeu. Totuşi, dacă ar exista o lege care să fi „căzut din ceruri" şi care să ne transmită în mod clar voinţa divină, aceasta ar fi cu adevărat legea morală. „Dar, de vreme ce Dumnezeu nu a considerat necesar, după câte ştiu eu, să se implice în comportamentul nostru, este cel mai bine să ne limităm doar la darurile pe care ni le-a făcut" – înzestrările noastre naturale, aşa amestecate cum sunt (IX, pp. 198-199).

Voltaire încadrează concepţia sa asupra moralei într-o afirmare susţinută a incomprehensibilităţii divine. Că există un Dumnezeu este poziţia cea mai demnă de crezare pe care o putem adopta, că nu există nici unul – „cea mai absurdă" (II, p. 171). Bizuindu-se pe Samuel Clarke, Voltaire considera că, dacă Dumnezeu există, atunci libertatea sa este demonstrabilă. Dar Voltaire merge mai departe, spunând că libertatea, omniscienţa, infinitatea şi activitatea creatoare ale lui Dumnezeu ne sunt la fel de incomprehensibile (VIII, p. 192). În plus, îndepărtându-se şi mai tare de Clarke, el susţine că nu avem o înţelegere morală a lui Dumnezeu. Nu posedăm „alte idei de dreptate decât cele pe care le-am dedus singuri din acţiunile utile societăţii şi conforme legilor

stabilite în vederea binelui comun". Dar această idee priveşte doar relaţiile dintre oameni şi nu poate avea nici o „analogie" cu Dumnezeu. „Este la fel de absurd să spui despre Dumnezeu", conchide Voltaire, „că este drept sau nedrept cum este să spui că este albastru sau pătrat" (II, pp. 169-170).

Acest portret al moralei, oricât ar fi de neclar pe alocuri, este unul destul de familiar. Este portretul voluntariştilor dreptului natural. Voltaire le împărtăşeşte empirismul. L-a studiat pe Locke şi a adoptat mare parte din epistemologia acestuia. Nu l-a interesat să remarce că, oricât de util era Clarke în susţinerea liberului arbitru, teoria adecvării morale eterne a acestuia nu se potriveşte deloc cu perspectiva sa empiristă asupra legii morale. El împărtăşeşte simţul voluntarist al distanţei infinite dintre Dumnezeu şi om, negând continuitatea marelui lanţ al fiinţei[7], şi revine de multe ori la genul de descriere a felului în care pasiunile şi trăsăturile noastre esenţiale indică legile morale divine pe care l-am văzut în *Traité de métaphysique*. Probabil cea mai condensată expunere se află în articolul „Legi" din *Philosophical Dictionary*:

> Când Natura a creat specia noastră şi ne-a înzestrat cu instincte – grija de sine în vederea autoconservării, bunăvoinţa în ce priveşte conservarea altora, iubirea, care este comună tuturor speciilor, şi darul inexplicabil de a fi capabili să combinăm mai multe idei decât toate celelalte animale la un loc –, după ce ne-a dat partea cuvenită, ne-a spus: „Acum faceţi cum veţi putea mai bine" (*Dictionary*, p. 364)[8].

Privind în această lumină gândirea morală a lui Voltaire, se vede clar că textul lui, *Candide*, este (printre altele) o lucrare voluntaristă[9]. Aşa cum bine se vede din cazul lui Crusius, voluntariştii nu simt nevoia morală de a susţine că aceasta este cea mai bună dintre toate lumile posibile. Ei susţin că Leibniz a negat libertatea divină, tăgăduindu-i lui Dumnezeu orice posibilitate reală de alegere, lucru pe care Voltaire îl sugerează în prima strofă din *Poème sur le désastre de Lisbonne*. În prefaţa poemului, el îi dezaprobă pe cei care condamnă

7. Vezi nota lui Voltaire la „Poème sur le désastre de Lisbonne", în *Mélanges*, pp. 1389-1390.
8. Vezi comentariul lui Pufendorf, citat la sfârşitul capitolului VII, 7.
9. Pentru o discuţie a interesului asupra lui Leibniz în Franţa şi modul în care populara lucrare a lui Pope, *Essay on Man*, a ajutat la redeşteptarea acestui interes, vezi Barber, 1955. Barber mai oferă şi o perspectivă utilă asupra relaţiilor lui Voltaire cu leibnizianismul şi wolffianismul, dar nu discută implicaţiile optimismului sau ale respingerii sale asupra filosofiei morale.

teza leibniziană a „celei mai bune lumi" pentru implicaţia sa religioasă, care susţine că omul nu este căzut sau corupt şi deci nu are nevoie de un mântuitor, alegând în schimb să sublinieze vechiul adevăr că răul există pe pământ. Voltaire afirmă că a lua *ad litteram* maxima că totul este bine înseamnă a nega orice speranţă că viaţa într-o altă lume va fi mai fericită şi, în acest sens, maxima este „doar o insultă faţă de mizeriile vieţii noastre". El adaugă că minţile noastre sunt atât de neajutorate, încât „nici un filosof nu a fost vreodată capabil să explice originea răului moral şi fizic" (*Mélanges*, pp. 302-304). Nu se consideră o excepţie nici pe sine.

Voltaire insistă asupra capacităţii noastre de a hotărî dacă ceea ce ne pare a fi rău este într-adevăr rău. Candide a fost educat să nu judece nimic prin sine însuşi, remarcă el acid[10]. Teza celei mai bune lumi posibile ne cere să ne încredem în cuvântul unui metafizician care spune că, privit în ansamblu, ceea ce nouă ni se pare rău este de fapt bine ; *Candide*, la fel ca multe alte scrieri ale lui Voltaire, ridiculizează teza, spunând că este probabil singurul mod de a-i reda unui cititor confuz încrederea în corectitudinea judecăţii umane normale[11].

Apărarea acestui punct de vedere este extrem de importantă pentru Voltaire, deoarece el are nevoie să-şi distanţeze versiunea asupra incomprehensibilităţii divine de aceea a lui Pascal. Voltaire îşi exprimă clar îndepărtarea faţă de tratamentul pascalian al omului, văzut ca o misterioasă dualitate, jumătate înger, jumătate bestie, ajuns neliniştit şi plictisit în urma activităţilor lumeşti degradante şi, cu toate acestea, încă demn de a primi graţia divină. Voltaire admite că suntem într-adevăr misterioşi, dar nu mai mult decât materia sau restul universului, iar Dumnezeu nu s-a dezis în totalitate de noi[12]. *Poème sur le droit naturel* clarifică acest lucru. „Cum ?" exclamă Voltaire, „lumea este vizibilă, iar Dumnezeu este ascuns ? Cum ? Cea mai mare nevoie pe care o am în ticăloşia mea este singura pe care nu o pot satisface ?". Nu, cel puţin un singur lucru trebuie să ştiu : ce anume mi-a menit Dumnezeu. El

10. *Candide sau optimismul* (trad. rom. de Al. Philippide, Editura Hyperion, Chişinău, 1993 - n.t.), pp. 99-100.

11. În *Dicţionarul filosofic*, la articolul „Totul este bine", Voltaire răstoarnă perspectiva în favoarea plângerilor raţionaliste la adresa tiraniei divine prezentate de voluntarişti. „Sistemul care are la bază maxima *Totul este bine* îl prezintă pe autorul naturii ca pe un rege puternic şi maliţios, căruia nu-i pasă dacă îl costă viaţa a patru sau cinci sute de mii de oameni, [...] dacă el îşi realizează lucrarea" (p. 122).

12. „Lettres philosophiques", 25, în *Mélanges*, pp. 106-111.

„mi-a dat legea sa, pentru că mi-a dat fiinţă" (*Mélanges*, p. 276). Raţiunea mă ajută să aflu care este legea, iar căinţa pe care o simt atunci când încalc legea mă face supus. Raţiunea şi căinţa vin de la Dumnezeu, nu din educaţie. Numiţi-le cum vreţi, declară Voltaire, raţiunea şi căinţa există „şi reprezintă fundamentele dreptului natural" (p. 272)[13].

Campania lui Voltaire pentru toleranţa religioasă se inspiră din insistenţa sa voluntaristă asupra incomprehensibilităţii lui Dumnezeu şi este susţinută de perspectiva sa asupra moralei ca lege divină obligatorie pentru toţi. Nu spune multe despre felul în care Dumnezeu rămâne indispensabil moralei. Bineînţeles că el este creatorul ei, aşa cum este şi al nostru. Dar Voltaire nu oferă nici o descriere a obligaţiei în spirit voluntarist şi nici nu îl discută pe Pufendorf sau entităţile morale. Deşi spune că reacţia noastră este cea care introduce morala într-o lume a faptelor, îşi modifică adeseori această poziţie, încât nu se poate stabili ceva cu precizie. El vede credinţa în Dumnezeu drept o credinţă ce implică sancţionarea moralei într-o altă viaţă şi care este necesară pentru a speria masele, supunându-le. La sfârşitul lui *Poème sur le droit naturel*, sugerează că el însuşi nu crede în eternitatea pedepsei pentru cei răi ; însă ce anume mai crede în legătură cu nevoia de dreptate într-o altă viaţă este neclar. Un ateu hotărât ar putea găsi acceptabilă ideea voltairiană a unei morale naturalizate, susţinând în acelaşi timp că religia este un bagaj de prisos.

2. La Mettrie şi ateismul dezlănţuit

Aceasta era, desigur, poziţia lui Helvétius şi d'Holbach. Dar nu ei au fost primii moralişti atei din Franţa. În acelaşi secol, au fost precedaţi de Julien Offray de la Mettrie (1709-1751). Dacă Voltaire considera că o religie minimalistă oferă cea mai bună speranţă pentru toleranţă, La Mettrie a mers mai departe. Doar un univers fără credinţă poate fi fericit, a sugerat el în 1747, pentru că doar atunci vor fi eradicate toate religiile. Într-o astfel de lume nu ar mai exista războaie teologice şi „soldaţi ai religiei". „Otrava sacră" ar fi eliminată din sistemele noastre şi totul ar fi bine (*Œuvres*, I, 97).

13. Pentru afirmaţii similare despre morală şi ignoranţa umană în ceea ce-l priveşte pe Dumnezeu, vezi „Le Philosophe Ignorant", capitolele XVII-XIX, XXI-XXIII, XXVI, XXXI-XXXVIII, în *Mélanges*.

Sau cel puţin totul ar fi ceva mai bine. La Mettrie nutrea speranţe de reformă socială, dar nu avea un program sau o metodă de creare a unei baze pentru aşa ceva. Fizician şi empirist, avea o proastă reputaţie din cauza moralităţii sale îndoielnice şi atitudinii linguşitoare manifestate faţă de Frederic cel Mare, despotul luminat de care a depins în ultimii săi ani. I-a pus în încurcătură pe gânditorii iluminişti care i-au urmat. Morala sa naturalistă semnala probleme cu care se vor confrunta şi aceştia. Lipsa lui de interes sau refuzul de a se ocupa de aceste chestiuni au sporit disconfortul celor care, ca şi Diderot, se inspirau din opera sa, deşi îi condamnau filosofia.

La Mettrie nu găseşte nici o dovadă empirică în favoarea existenţei unui suflet uman sau a unei divinităţi. El notează că Descartes a observat faptul că animalele sunt nişte maşini, dar, în speranţa că va păcăli Biserica, s-a prefăcut că nu-şi dă seama că materia poate simţi – şi, prin urmare, gândi –, nici că omul este o maşină în aceeaşi măsură ca animalele. Dacă natura, ea însăşi incapabilă să vadă, poate produce ochi care văd, de ce nu ar produce cauzele lipsite de gândire o lume în care să existe inteligenţă? La urma urmei, mulţi oameni deştepţi au părinţi proşti. La Mettrie face presupuneri perspicace despre evoluţia oamenilor din forme animale mai simple, prin varietăţi care nu au reuşit să se adapteze la mediul înconjurător pe parcursul generaţiilor succesive. Materialismul său ateist este câteodată mascat de remarce care sugerează că doar credinţa singură ni-l revelează pe Dumnezeu. Cu toate acestea, nu este un fideist. Etica sa este o încercare de a vedea ce tip de morală este posibil date fiind faptele referitoare la animalul în totalitate natural care este omul. Dumnezeu nu este aici luat în considerare[14].

„Într-un secol atât de luminat ca al nostru", spune La Mettrie, „s-a demonstrat în final [...] că există o singură viaţă şi o singură fericire", fericirea pământească (*Œuvres*, II, 249)[15]. Dar nu există două organisme identice şi nici doi oameni care să-şi găsească fericirea urmând exact acelaşi mod de viaţă. Cauzele externe ale fericirii contează mult mai puţin decât cauzele interne, iar ultimele sunt „unice şi individuale" (II, 241). Este ceva natural ca noi să avem senzaţii plăcute şi neplăcute

14. Cea mai cunoscută lucrare a lui La Mettrie, *Omul maşină*, este scurtă şi la obiect. Vederi similare sunt exprimate în mod vehement şi în „Traité de l'âme", în *Œuvres philosophiques*, I.

15. Am extras multe fragmente din *Discours sur le bonheur* al lui La Mettrie, lucrare discutată cu folos în ediţia lui Falvey.

şi să le căutăm pe cele mai statornice dintre cele plăcute[16]. Însă nu este mai natural pentru noi să fim virtuoşi decât să fim bine îmbrăcaţi. Ignorantul şi cel rău pot fi la fel de fericiţi ca şi învăţatul şi cel virtuos.

Naturalismul lui La Mettrie îl împinge astfel să despartă morala de fericire la fel de dur cum a făcut-o Malebranche. El nu vede virtutea ca pe un „absolut", ci doar ca pe o dispoziţie care serveşte la bunăstarea comunităţii. Dacă am trăi cu toţii singuri, nu am avea nevoie de ea. Totuşi, dorinţele noastre sexuale, precum şi alte dorinţe ne adună laolaltă, iar emoţiile noastre ne fac să dăm denumiri morale unor simple instrumente politice necesare vieţii în comun. De aceea, le considerăm mai mult decât nişte mijloace către sociabilitate. Este adevărat că virtutea le aduce fericire unora, dar, cu toate că celor cărora le lipseşte preferinţa pentru virtute le va lipsi şi această sursă a fericirii, ei vor găsi altele şi pot afla fericirea trăind pur şi simplu pentru ei înşişi (II, 251-253). La Mettrie remarcă faptul că „cel care simte o mare satisfacţie făcând rău va fi mai fericit decât cel care simte o satisfacţie mai mică făcând bine". De vreme ce plăcerea reprezintă conţinutul fericirii, constituţia fiecărui individ stabileşte dacă fericirea survine în urma virtuţii sau a viciului. Există mulţi criminali fericiţi, deoarece virtutea este „străină de natura fiinţei noastre", fiind un ornament al fericirii, dar nu fundamentul ei (II, 263, 284). Ce ne poate atunci conduce la ea? Vanitatea, spune La Mettrie, care este sursa unei mari părţi dintre acţiunile noastre. Virtutea poate izvorî dintr-un suflet frumos, dar va fi practicată doar dacă este recunoscută şi lăudată. Vanitatea face pentru om mai multe chiar şi decât cea mai bine reglementată iubire de sine (II, 253).

Educaţia îi poate face pe oameni să obţină plăcere servindu-i pe alţii, dar nu poate face orice. În plus, după cum stau lucrurile, educaţia are tendinţa să distrugă fericirea. Inoculează în noi un sentiment de remuşcare faţă de acţiunea antisocială, iar remuşcarea e mai rea decât doar inutilă. Ea apare în urma unor acţiuni pe care anticiparea ei este nepunţincioasă să le împiedice. Nu ne putem schimba natura. Voinţele noastre sunt determinate de ceea ce credem

16. La Mettrie acceptă perspectiva lui Maupertuis asupra comensurabilităţii plăcerilor şi durerilor (capitolul XIX, nota 7), considerând că ele diferă doar în durată şi vivacitate. Tipic pentru el, gânditorul explică faptul că „vivacitatea" contează, deoarece nici o parte a binelui suveran nu este la fel de importantă ca plăcerile iubirii (*Œuvres*, II, 239). Subtilităţile tehnice nu prezintă relevanţă pentru La Mettrie, dar el încearcă să menţină relaţiile cu Maupertuis, care avea legături strânse cu Frederic cel Mare.

că ne va produce plăcere şi durere şi, în consecinţă, unii oameni nu se pot stăpâni să acţioneze antisocial. Ei suferă deja, de vreme ce nu se pot bucura de plăcerile virtuţii. Dacă există ceva care să-i ţină departe de crime, aceasta este frica de spânzurătoare. Remuşcarea îl face pe virtuos să se simtă nenorocit fără să-l împiedice pe vicios să facă rău. O dată ce admitem că acesta nu este un sentiment natural, ci un artificiu social, putem înceta să-l mai insuflăm altora şi astfel să sporim cantitatea totală de plăcere.

La Mettrie este foarte dispus să spună că plăcerea este binele suprem şi să admită că o căutăm cu toţii. Cu toate acestea, nu crede că am ajuns în vreun mod semnificativ la un consens în privinţa binelui. Şi chiar dacă căutăm cu toţii o societate care să ne satisfacă dorinţele sexuale şi de prestigiu, aceste scopuri cu greu ne-ar putea face, aşa cum ne vede La Mettrie, să cădem de acord asupra legilor care ar trebui să ne guverneze atunci când trăim la un loc. Voltaire susţinea că putem descoperi legi naturale, la care instituţiile politice ar trebui să se conformeze, descoperind care sunt scopurile lui Dumnezeu în ce ne priveşte. Putem descoperi unele lucruri despre aceste cauze finale, susţine el, acolo unde există uniformitate pe tot cuprinsul domeniului relevant al faptelor. Astfel, ochii au fost făcuţi să vadă, dar nasurile nu au fost făcute ca să susţină ochelarii[17]. Negând existenţa unei uniformităţi pertinente în natura umană, La Mettrie nu vede rostul teleologiei naturale sau al dreptului natural. Cel mult, există un sentiment care „ne învaţă ce nu ar trebui să facem din ceea ce nu dorim să ne facă alţii". Este vorba de un fel de teamă sau teroare naturală care este benefică speciei (I, 93). Şi animalele o posedă, după cum posedă şi sentimentul de remuşcare (I, 87-90).

Nu trebuie să credem că La Mettrie vrea să reinstaureze vechea idee romană a dreptului natural, care se aplică „tuturor creaturilor cerului, pământului şi mării"[18]. Pur şi simplu, el se înclină ironic în faţa unui termen moral devenit loc comun. Deşi îşi exprimă furia faţă de încercările de a reprima şi controla individualitatea naturală, nu sugerează nicăieri constrângeri în privinţa legilor pe care conducătorii le folosesc în încercarea de a-i supune pe cei cu fiziologii criminale. Caracterul unui conducător despotic, după părerea sa, reprezintă un fapt natural, ca şi caracterul unui criminal obişnuit, şi tot pe atât de puţin are nevoie să fie schimbat. La Mettrie ne spune că nu prescrie

17. *Dicţionar filosofic*, la „Cauze finale", pp. 71-72.
18. Iustinian, *Institutes*, I, 1, 1.

nimic, ci doar explică. Pe când scrierile anterioare despre fericire, cum este eseul popular al lui Fontanelle, *Du Bonheur* (1724), aveau intenţia să îndrume cititorul, eseul lui La Mettrie pe acelaşi subiect îşi propune în mare să ofere o descriere a modului în care tendinţa către fericire funcţionează în indivizi şi în societate.

Totuşi, faptele vorbesc în favoarea schimbării sociale. La Mettrie oscilează între stilul unui medic şi experimentalist şi cel al unui critic. El este ambivalent (dacă luăm în considerare toate comentariile sale) în ceea ce priveşte utilitatea filosofiei. Pe de o parte, susţine că filosofilor ar trebui să li se permită libertatea gândirii, pentru că nu sunt periculoşi. Opera lor nu este capabilă să schimbe opinia publică sau comportamentul, deoarece masele sunt prea stupide şi prea puternic îndoctrinate pentru a răspunde la o critică în felul celei făcute de el remuşcării. Pe de altă parte, are o părere foarte bună despre propria sa operă şi potenţialul ei de a reforma cel puţin un conducător atent faţă de supuşii săi. Dar nu lasă câtuşi de puţin să se vadă ce temeiuri poate aduce pentru a ne determina să-i socotim obiecţiile sale la practicile curente ca exprimând ceva mai mult decât gusturile sale personale[19]. Astfel, La Mettrie reprezintă o problemă pentru scriitorii reformişti ai Iluminismului care l-au urmat cam în felul în care Montaigne a pus problema ce l-a preocupat pe Grotius. La fel ca şi în cazul scepticismului lui Montaigne, naturalismul ateist al lui La Mettrie pare să nu lase loc etaloanelor impersonale care ar putea rezolva disputele profunde ce tulburau vremurile pentru care el a scris. Chiar şi unii ateişti au rămas nemulţumiţi de linia gândirii pe care au oferit-o în replică Helvétius şi d'Holbach.

3. Diderot şi morala fără teorie

Voltaire a scris poemul despre dreptul natural ca o replică la respingerea acestuia şi a remuşcării de către La Mettrie. Aproape trei decenii mai târziu, Diderot încă mai considera că este de datoria lui să-l denunţe pe La Mettrie şi face acest lucru într-un pasaj de o virulenţă uimitoare. „Apologetul viciului şi detractorul virtuţii", după cum îl numea Diderot, a susţinut că omul este pervers prin firea sa şi apoi „a transformat

19. Cea mai completă discuţie asupra rolului filosofiei pe care o face La Mettrie se află în „Discours préliminaire", în *Œuvres*, I, 9-49, analizată cu atenţie în Thomson, 1981, partea a II-a.

natura acestuia în regula îndatoririlor sale şi sursa fericirii lui"[20]. Diderot a învăţat multe din materialismul medical al lui La Mettrie şi din insistenţa sa asupra determinărilor biologice ale acţiunii şi afectivităţii. Dar a trebuit să se distanţeze de un scriitor care ajunsese să fie privit ca un ateu beţiv şi linguşitor – şi, nu mai puţin, ca arhetip al reformatorului filosof.

În chestiuni de teorie, lui Diderot nu i-a fost uşor să creeze această distanţă, pentru că ajunsese să împărtăşească ateismul lui La Mettrie împreună cu materialismul său determinist. A ajuns să simtă de asemenea şi o adâncă apreciere a modurilor în care variaţiile în temperamentul individual îi fac pe oameni să aibă o perspectivă foarte idiosincratică asupra fericirii. A pornit de pe aceste poziţii în critica tezei lui Helvétius referitoare la faptul că educaţia este singura responsabilă pentru diferenţele individuale şi, prin urmare, educaţia bună poate transforma pe oricine într-un bun cetăţean[21]. Dar, de vreme ce împărtăşea multe dintre scopurile politice ale lui Helvétius şi d'Holbach, el a înţeles necesitatea unui principiu general acceptat care ar putea să ghideze schimbările la a căror producere în Franţa şi în alte părţi spera să contribuie[22].

Morala a reprezentat una dintre cele mai durabile preocupări ale lui Diderot, de la prima traducere, foarte adnotată, a lucrării lui Shaftesbury *Inquiry concerning Virtue* (1745) până la comentariul extins despre Seneca de mai târziu (1778-1782). Dar gânditorul francez nu a scris nici un tratat sistematic pe acest subiect. Şi-a expus concepţiile în dialoguri, comentarii şi dispute cu oponenţi imaginari. Dacă

20. „Essai sur les règnes de Claude et de Néron", II, 6, în *Œuvres*, coord. Versini, pp. 1118-1119. Pentru reacţia critică la *L'homme machine* a lui La Mettrie în Franţa, vezi Vartanian, 1960, capitolele V şi VI. El menţionează, fără a intra în detalii, că a existat o indignare enormă împotriva cărţii în ţările vorbitoare de limba germană.

21. Helvétius şi-a exprimat această concepţie în lucrarea sa *De l'homme*, publicată postum în 1772. Vezi atacul detaliat al lui Diderot la această carte în „Réfutation suivie de... Helvétius", în *Œuvres*, coord. Versini, pp. 777-923.

22. Diderot l-a criticat pe La Mettrie pentru că era, printre altele, însoţitor al unui despot, dar el însuşi servea ca filosof de curte, spre beneficiul său financiar considerabil, pe lângă Ecaterina cea Mare a Rusiei şi îi propunea reforme fără a înregistra vreun succes. Această chestiune era foarte sensibilă pentru el personal, după cum se simte din paginile autojustificatoare din concluzia comentariului său la Seneca, în *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, scris către sfârşitul vieţii.

aceste discuţii conţin întotdeauna elemente inteligente şi pătrunzătoare despre problemele fundamentale impuse de o morală seculară, ele nu se însumează în mod intenţionat într-o teorie. Diderot nu a ţintit spre aşa ceva. Cu toate acestea, este clar că a avut o perspectivă coerentă asupra moralei, care l-a evidenţiat printre contemporanii săi atei[23].

Diderot s-a apropiat cel mai mult de afirmarea filosofică a unui principiu de bază al moralei şi politicii într-una din primele sale scrieri publicate pe marginea acestui subiect: articolul din *Enciclopedie* „Le droit naturel"[24]. Dreptatea, spune Diderot, este obligaţia de a da fiecăruia ce merită, dar cum ia naştere ideea de obligaţie? Să presupunem că suntem agenţi liberi, împinşi de pasiunile noastre neobosite să ne luptăm unii cu alţii şi totuşi conştienţi că suntem tentaţi să-i tratăm pe ceilalţi aşa cum noi nu am dori să fim trataţi. Ce am putea spune unui ins ale cărui pasiuni sunt atât de puternice încât, pentru a considera că viaţa sa merită trăită, trebuie să şi le satisfacă în dauna noastră? Diderot presupune că această fiinţă – se gândeşte la omul lui Hobbes, cel din starea naturală – va vedea că, atunci când îi tratează pe ceilalţi după placul său, şi ceilalţi vor face la fel. El este dispus să raţioneze. Chiar şi oamenii răi admit că a refuza să gândeşti înseamnă a-ţi pierde statutul de om. Cum ar trebui atunci să ne adresăm acestui „gânditor violent"?

Diderot crede că acest gânditor violent doreşte să fie drept şi fericit. Dacă nu, atunci ar trebui pur şi simplu să-l ucidem. Iar dacă vrea să fie drept, va trebui să admită că există un tribunal imparţial care distribuie bunurile, lui şi celorlalţi. Unde putem găsi acest tribunal? Nu în ceva ce vine de la Dumnezeu – Diderot spune că trebuie să apelăm la omenire. Omenirea „nu are altă dorinţă decât binele tuturor. Voinţele particulare sunt suspecte; ele pot fi ori bune, ori rele. Dar voinţa generală este întotdeauna bună". Voinţa generală trebuie astfel să determine ce trebuie să facem, indiferent de nivelul social. Ea ne îndeamnă să ne punem toate acţiunile în acord cu „interesul general

23. Mare parte din opera lui Diderot a rămas nepublicată în timpul vieţii sale. Câteva dintre lucrările lui au circulat doar sub formă de scrisoare-manuscris, la care a avut acces doar un grup mic de cititori bine selectaţi; iar multe dintre lucrările sale tipărite au fost publicate anonim. Ar fi fost dificil pentru un cititor din secolul al XVIII-lea să-şi formeze o perspectivă în privinţa gândirii lui Diderot asupra problemelor filosofiei morale.

24. Articolul a fost semnat de Diderot şi publicat în volumul V, 1755. Scrierile filosofice anterioare ale lui Diderot erau centrate pe probleme de religie şi metafizică.

comun" (*Writings*, pp. 19-20)[25]. Şi cum aflăm ce anume presupune voinţa generală? Răspunsul lui Diderot nu ne ajută prea mult. Vedem intenţiile voinţei generale în legile naţiunilor civilizate, în practicile sociale ale sălbaticilor, în înţelegerile respectate printre hoţi şi în emoţiile de indignare şi resentiment încercate până şi de animale. Într-un mod şi mai specific, voinţa generală este „o expresie pură a înţelegerii" care ne spune, în lipsa pasiunilor, ce poate cere fiecare dintre noi de la celălalt. Din această „considerare a voinţei generale a speciei" putem deduce legile care ar trebui promulgate. Chestiunea este evidentă pentru cei care reflectează la ea; iar oricine refuză să raţioneze ar trebui să fie tratat ca o fiinţă nenaturală (*Writings*, pp. 20-21).

Să cauţi fericirea prin dreptate în această viaţă – dacă acesta ar fi un principiu moral, ar fi unul pe care Diderot l-ar susţine. Discuţiile şi operele sale de ficţiune arată totuşi că el nu consideră că acest principiu – sau orice altă afirmare a unei reguli – ne oferă instrucţiuni precise şi complete asupra felului în care să acţionăm. În orice caz, el nu crede că este clar nici măcar ce anume constituie fericirea. Nicăieri nu evidenţiază această chestiune mai detaliat decât în dialogul *Nepotul lui Rameau*. Se poate ca nepotul să fi fost creat pentru a ilustra teza lui La Mettrie asupra diversităţii. Diderot (în rolul interlocutorului), spre deosebire de nepot, poate găsi fericirea în acţiunile care-i ajută pe ceilalţi. Acest tip de fericire, spune nepotul, „m-ar face doar să mor de foame, de plictiseală şi, poate, de remuşcare" (*Œuvres*, coord. Billy, p. 457). Oamenii oneşti, ca Diderot, acţionează şi judecă într-un fel, iar excentricii şi ticăloşii în altul. Dacă virtutea presupune un simţ special, nepotul crede că lui îi lipseşte. Poate a fost corupt de traiul alături de „muzicieni buni şi oameni răi" (p. 489)[26]. Deşi îi lipseşte ordinea impusă de virtute, este totuşi la fel de mulţumit de viaţa sa ca şi Diderot de a lui. La urma urmei, nu există viaţă fără cusur. Existenţa oamenilor asemănători nepotului arată că fericirea unei persoane poate însemna nefericirea altora. Ar trebui să luăm în considerare toate tipurile de fericire în mod egal, iar dacă nu, cum putem decide ce anume este important pentru bunăstarea publică?

25. Diderot foloseşte astfel o expresie malebrancheană pentru a le atribui oamenilor un fel de a vrea despre care Malebranche susţinea că este propriu doar voinţei divine.

26. Una dintre primele publicaţii importante ale lui Diderot a fost traducerea sa adnotată la *Inquiry concerning Virtue or Merit* (1745), lucrarea lui Shaftesbury. La acea vreme, el nu se depărtase cu totul de religie şi împărtăşea foarte multe din vederile lui Shaftesbury.

Tânărul Rameau îl forţează pe Diderot să ia în considerare problema motivaţiei în comportamentul moral. Această problemă este fundamentul uneia dintre discuţiile sale cele mai plăcute, *Conversation d'un philosophe avec la Maréchale de* ***, scrisă în 1774. Dacă eşti ateu, îi spune mareşala lui Diderot, de ce nu eşti şi hoţ, şi criminal? Nu cumva eşti inconsecvent cu tine însuţi dacă eşti onest? Nu, replică Diderot, sunt norocos să simt plăcere atunci când fac bine şi, de altfel, experienţa arată că virtutea este cea mai bună cale spre o viaţă fericită[27]. În ce priveşte viaţa de apoi, Diderot nu crede în ea şi nici nu o aşteaptă cu plăcere. Condiţiile în care poţi aspira la ea sunt prea riscante pentru ca vreun om să le accepte – în opoziţie cu Pascal, care nu este menţionat – şi în mod sigur nu este rezonabil să ni se ceară să adorăm o divinitate care ar condamna la pedeapsa eternă o persoană creată într-un mod atât de nesăbuit încât nu-i recunoaşte existenţa[28]. Nici religia nu oferă vreun sprijin în problemele sociale: iadul este prea îndepărtat, iar tentaţia prea aproape pentru ca frica de iad să contrabalanseze ispitele de aici. Oricum, oamenii acţionează rareori conform propriilor credinţe. Diderot spune că nu a văzut niciodată un creştin cu adevărat consecvent (*Œuvres*, coord. Versini, pp. 929-943). El sugerează că este necesar să aranjezi lucrurile în aşa fel încât „binele individual să fie foarte legat de binele general şi un cetăţean să poată face cu greu rău societăţii fără să-şi dăuneze sieşi" (Versini, p. 936). Mai rămân cei al căror temperament îi face răi, dar societatea o va scoate la capăt şi cu aceştia într-un mod acceptabil. Doar religia înrăutăţeşte lucrurile: introduce ura, conflictul şi toate ororile persecuţiei şi ale războiului religios. Dacă un mizantrop ar fi vrut să-i nefericească pe toţi oamenii, întreabă Diderot, ce altă modalitate mai bună ar fi putut găsi decât să inventeze ideea „unei fiinţe incomprehensibile, pe care fiinţele umane nu ar putea-o niciodată înţelege şi căreia i-ar acorda o importanţă mai mare decât propriilor vieţi?" (Versini, p. 933)[29].

27. În *Réfutation de Helvétius*, Diderot emite un număr de obiecţii la teoriile psihologice egoiste simplificatoare. Oamenii simt plăcere prin intermediul multor lucruri, afirmă el, aşa că a spune că ne urmăm întotdeauna interesul este ori fals în mod flagrant, ori tautologic. Vezi coord. Versini, pp. 799-801, 804-808.
28. Un punct de vedere similar este susţinut în „Pensées philosophiques", XXIX, în *Œuvres*, coord. Versini, p. 28.
29. Diderot a exprimat aceeaşi idee asupra invenţiei dăunătoare a credinţei religioase în uimitorul paragraf nietzschean din finalul lui „Addition aux pensées philosophiques" din 1762, în *Œuvres*, coord. Versini, p. 48.

Diderot revine în mod frecvent la ideea conform căreia morala nu trebuie să depindă de religie şi, de fapt, nici nu depinde de ea. Pentru el, religia pare să se centreze întotdeauna pe divinitatea voluntariştilor, care este una tiranică şi furnizează un model pentru despotismul pământesc[30]. Când Socrate a afirmat că acţiunile noastre nu sunt bune pentru că îi mulţumesc pe zei, ci îi mulţumesc pe zei pentru că sunt bune, el a enunţat „un principiu care desparte morala de religie" (*Writings*, p. 211). Înţeleptul tahitian din *Supplement to Bougainville's Voyage*, care exprimă o experienţă şi o cunoaştere seculare, evidenţiază dificultăţile în atribuirea binelui şi răului voinţei „marelui meşter" care, conform preotului european, a creat lumea. Pot acesta şi preoţii săi sau magistraţii voştri, întreabă tahitianul, „să transforme acţiunile dăunătoare în acţiuni bune şi acţiunile inocente şi utile în acţiuni rele?". Dacă răspunsul este afirmativ, atunci depindem de capriciile lor, care s-ar putea schimba sau chiar contrazice, şi apoi, incapabili să le satisfacem pe toate, nimeni nu ar mai putea fi în acelaşi timp un om bun, un bun cetăţean şi un bun credincios (*Writings*, p. 51).

Înţeleptul tahitian ne recomandă să urmăm pur şi simplu natura, dând atenţie în special efectelor acţiunii asupra bunăstării generale şi propriei fericiri a agentului. Francezii din acest dialog sunt uimiţi în mod deosebit de accentul pus de tahitian asupra importanţei satisfacţiei sexuale şi unul dintre ei comentează că civilizaţia introduce un om artificial alături de omul natural, cauzând un război intern care face fericirea imposibilă (*Writings*, pp. 52, 71). Oricum, Diderot nu apără senzualismul. Deşi respinge interpretarea stoică austeră a lui Seneca asupra traiului în conformitate cu natura (coord. Versini, pp. 1199, 1209-1210), insistă asupra faptului că suntem tot pe atât de raţionali pe cât suntem de pasionali şi avem nevoie de legile pe care ni le poate indica raţiunea. „Nu există decât o datorie", spune Diderot, „cea de a fi fericit; nu există decât o virtute: dreptatea" (Versini, p. 1189; *Writings*, p. 211). Diderot este extrem de conştient de unele probleme care ar lua naştere din acceptarea ca unic principiu moral pe acela de a-ţi spori cât mai mult propria fericire. El foloseşte povestea unui conştiincios executor al unei averi care descoperă un testament cu totul necunoscut lăsat de un preot prosper ale cărui rude sărace aşteptau cu disperare să fie salvate de moştenire. Testamentul lasă banii unui milionar fără inimă. Executorul ar trebui să distrugă testamentul sau să urmeze instrucţiunile? Un doctor ar trebui să salveze viaţa unui criminal bolnav care,

30. Vezi articolul „Hobbisme" din „Enciclopedia", în *Œuvres*, coord. Versini, p. 445.

o dată vindecat, va face mult rău altora? Dacă trebuie să „lucrăm din toate puterile pentru bunăstarea publică", aşa cum spune purtătorul de cuvânt al lui Diderot, ar trebui să distrugem testamentul şi să lăsăm criminalul să moară. Dar este Diderot dispus să lase pe mâna tuturor puterea decizională pe care o atribuie executorului şi doctorului? Cine trebuie să ia decizii, o dată ce încetăm să ne supunem legii? Dar dacă legea este nedreaptă[31]?

Diderot nu oferă aici un răspuns universal valabil, aşa cum nu oferă unul nici în legătură cu problema motivaţiei. Lumea sa este o lume a incertitudinilor şi soluţiilor incomplete, nu o lume guvernată de o divinitate care are grijă ca toate necazurile să fie cumva rezolvabile sau rezolvate. Deşi, de obicei, cei răi au un simţ al binelui şi răului, poliţia trebuie să ne protejeze de cei care ignoră acest simţ şi de cei cărora le lipseşte. Poate că nu sunt mulţi cei impulsionaţi de un simţ al dreptăţii ca acela al lui Diderot, dar chiar şi aşa, dacă ne înţelegem bine propriul interes, mulţi dintre noi vom acţiona în mod onest într-o societate în care legile servesc, de obicei, la bunăstarea generală. Diderot consideră că scriitori ca Voltaire şi el însuşi ar trebui să-i sfătuiască pe conducători. Sfatul bun presupune o înţelegere subtilă a ceea ce ar putea face lucrurile mai bune în circumstanţe istorice date. Teoria nu prea are de-a face cu aceasta. Consideraţiile sale cu privire la voinţa generală reprezintă un apel la noi toţi, pentru a acţiona împreună în vederea unei fericiri drepte. Chiar dacă nu beneficiem de un principiu sau rezultat de provenienţă divină pe deplin asigurat, trebuie totuşi să nu renunţăm la a încerca.

4. Rousseau şi originile moralei

În prima parte a vieţii sale, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) a fost un admirator al lui Voltaire, a colaborat la *Enciclopedie* şi a fost un prieten intim al lui Diderot. În 1749, a vrut chiar să-l însoţească pe acesta la închisoare, ca să nu se despartă de el, dar la sfârşitul anilor

31. Vezi „Discussion of a Father with His Children, or the Danger of Putting Oneself above the Laws", în *Œuvres*, coord. Billy, pp. 759-781. În „Supplement to Bougainville's Voyage", Diderot exprimă cu concizie un punct de vedere asemănător: „Orice ins care, prin puterea propriei autorităţi, încalcă o lege proastă, îi autorizează astfel pe toţi ceilalţi să încalce legile bune" (*Writings*, p. 74).

1750 s-a rupt de *les philosophes* şi, în scurt timp, Diderot a ajuns să-l considere o persoană cu totul nedemnă de încredere, precum şi un adversar filosofic. Reorientarea lui Rousseau nu l-a făcut indiferent la problemele sociale şi politice. Portretele care înfăţişează nenorocirile umane sunt sensibile şi puternice, iar în opera sa de maturitate a prezentat ceea ce considera a fi singura speranţă pentru îmbunătăţirea vieţii politice[32]. A avut neînţelegeri majore atât cu foştii săi aliaţi, cât şi cu apărătorii religioşi ai societăţii existente în legătură cu originea suferinţei. Biserica explica suferinţa prin natura păcătoasă a omului, moştenită de la Adam, iar *les philosophes* aveau tendinţa să blameze ignoranţa şi proasta îndrumare a propriului interes, pe care o considerau o consecinţă a ei. Rousseau a respins în mod repetat ambele poziţii, spunând că, la origini, omul nu este nici păcătos şi nici egoist, ci bun. A respins de asemenea individualismul acestor diagnostice ale răului social. Individul şi societatea, susţinea el, trebuie judecate împreună. „Cei care vor să trateze politica şi morala separat", proclama el, „nu vor înţelege niciodată nimic din nici una dintre ele" (IV, 524; *Émile*, p. 235)[33].

Poziţia lui Rousseau se înfiripă pornind de la o explicaţie istorică conjecturală a stării noastre prezente, care are scopul de a explica atât caracterul ei deplorabil, cât şi de a arăta cum a intrat morala în lume. Naraţiunea constituie un formidabil atac la adresa teoriilor dreptului natural ale lui Grotius, Hobbes, Locke şi Pufendorf[34], deschizând calea criticii teoriilor existente ale legitimităţii politice. De asemenea, ea sprijină respingerea opiniei conform căreia scopul moralei este să ne călăuzească spre fericire. Rousseau respinge afirmaţia esenţială a iluminiştilor, conform căreia răspândirea raţiunii şi a cunoaşterii va

32. Pentru prezentarea concisă a perspectivei sale asupra suferinţei, vezi nota IX din „Discours sur l'inégalité", în *Œuvres complètes*, coord. Gagnebin şi Reymond, III, 202-207, şi *Discourses*, trad. de Gourevitch, pp. 207-213 (citate ulterior ca Gourevitch). Când citez lucrările lui Rousseau în text, dau volumul şi numărul paginii din *Œuvres*, urmate de trimiterea la o traducere, când este cazul (vezi *Discurs asupra originii şi fundamentelor inegalităţii dintre oameni*, trad. rom. de S. Antoniu, Editura Incitatus, 2001 – n.t.).

33. *Émile sau despre educaţiune*, trad. rom. de Gh. Adamescu, Editura Moldova, Iaşi, 1998. Din raţiuni metodologice şi date fiind trimiterile duble ale autorului, în special cele la volumul de opere, am păstrat trimiterile la ediţia originală a lucrării (n.t.).

34. Pentru relaţiile lui Rousseau cu teoria dreptului natural, vezi Derathé, 1950, şi Wokler, 1994.

îmbunătăţi moravurile, va spori fericirea şi va aduce libertate tuturor. Argumentează în schimb în favoarea tezei paradoxale că tot ceea ce *les philosophes* considerau ca fiind un progres nu poate fi conceput fără tiranie în politică şi corupţie în viaţa privată.

La fel ca apărătorii teoriei dreptului natural, Rousseau îşi începe argumentaţia cu o referire la fiinţele umane în starea lor naturală[35], stare în care ei sunt în esenţă solitari. Aceştia sunt conduşi în acţiunile lor de un puternic impuls de autoconservare, nu simt nici o dorinţă de a le face rău celorlalţi, ci simt şi acţionează din milă faţă de semenii lor care suferă. Se împerechează fără iubire, iar când progeniturile lor se pot apăra singure, nu le mai poartă grija. Lipsiţi de limbaj, nu au concepte generale şi nici gândire deliberativă. Dorinţele lor sunt dintre cele mai simple. Cei care supravieţuiesc sunt atât de duri, încât abia dacă mai suferă fizic. Deoarece nu pot anticipa moartea, singurele lor temeri sunt legate de ameninţările imediate la adresa existenţei lor. Sunt fericiţi când sunt hrăniţi, adăpostiţi sau satisfăcuţi din punct de vedere sexual.

Rousseau se plânge că adepţii teoriei dreptului natural au inserat în starea naturală dorinţe şi temeri care pot exista doar în societăţi complexe. Oamenii sunt prea indiferenţi unul faţă de celălalt pentru a se angaja într-un război hobbesian al tuturor împotriva tuturor. Invidia, lăcomia şi rivalitatea necesită concepte pe care omul natural nu le posedă. Fără limbaj nu pot exista drepturi şi legi. Dar, anterior oricărei activităţi a raţiunii, oamenii simt şi răspund la două principii: iubirea de sine – sau interesul pentru propria bunăstare – şi mila – sau „repulsia de a vedea vreo fiinţă simţitoare [...] murind sau suferind", ceea ce înlocuieşte morala. Prin urmare, iniţial oamenii sunt buni – nu le fac rău celorlalţi şi îşi oferă ajutorul când este nevoie. În final, iubirea naturală de sine şi mila vor da naştere dreptului natural. Pentru ca acest lucru să se întâmple, Rousseau spune că natura trebuie să fie înăbuşită, iar apoi raţiunea trebuie să „restabilească pe baze diferite" „regulile" acestor motivaţii iniţiale (III, 125-126, 156; Gourevitch, pp. 132-133, 162).

Această evoluţie apare datorită facultăţii umane de „autoperfecţionare" (III, 142; Gourevitch, p. 149). Animalele sunt simple maşini, construite în mod inteligent pentru a se autoconserva, dar oamenii, în

35. Pentru rezumatul istoriei ipotetice a lui Rousseau am urmărit „Discurs asupra originii inegalităţii" (1755), în *Œuvres*, III, şi propriul său rezumat din „Letter to Beaumont" (1763), în *Œuvres*, IV, 934-937.

ciuda lui La Mettrie, sunt mai complecşi. Ei pot rezista dorinţelor şi îşi pot schimba modurile naturale de comportament. La un moment dat, apar limbajul şi conceptele abstracte şi, o dată cu ele, posibilitatea comparaţiei, previziunii şi invenţiei. Dorinţe noi îi fac pe oameni să-şi dezvolte cunoştinţe noi, care în schimb dau naştere unor dorinţe mai complexe. Dorinţa sexuală se transformă în preferinţa pentru o singură persoană, cauzând rivalităţi şi nevoia de a străluci în ochii celui iubit. Cu acestea, este pregătită scena pentru evoluţia care îl va face pe om rău o dată cu dezvoltarea sociabilităţii (III, 162; Gourevitch, p. 168).

Rivalitatea naşte în oameni dorinţa de a se evidenţia posedând mai multe dintre lucrurile admirate de toţi decât au semenii lor. Nemulţumiţi să mai trăiască doar în prezent, unii încep să acumuleze mai multe bunuri decât ceilalţi. Apoi cineva îngrădeşte o bucată de pământ şi o consideră a sa. Alţii acceptă cu naivitate acest lucru şi astfel se dezlănţuie un ciclu distructiv. Proprietarii îi fac pe alţii să muncească pentru ei. Timpul liber pe care îl obţin pentru ei înşişi încep să şi-l petreacă căutând distracţii voluptuoase. Permanent curioşi în legătură cu modul în care îşi pot satisface noile dorinţe, stimulează acumularea de cunoştinţe. Ceea ce doresc oamenii cel mai mult este să fie admiraţi de ceilalţi[36]. Iubirea naturală de sine (sau *amour de soi*), socializată în acest mod, se transformă în ceea ce Rousseau numeşte *amour propre*, o motivaţie egoistă care, spre deosebire de cea originală, este satisfăcută doar de superioritatea faţă de alţii. În acel moment, conflictul social devine inevitabil, o dată cu înşelăciunea şi ipocrizia. Fiecare îşi urmăreşte propriul câştig, dar pretinde că acţionează spre binele altora. Nicole a văzut în ipocrizie unul din mijloacele pe care Dumnezeu le foloseşte pentru a obţine binele social din răul individual. Pentru Rousseau ea reprezintă una dintre cele mai rele trăsături ale societăţii actuale. Perfectibilitatea ne duce mai întâi de toate la corupţie.

Deşi unii oameni dobândesc putere asupra altora în starea naturală, se pare că în ea nu există loc pentru morală. În primele capitole din *Contractul social*, Rousseau îi explică originea şi face acest lucru întrebându-se cum poate deveni puterea legitimă. Autoritatea paternă, spune el, deşi admisă ca naturală, nu se extinde asupra societăţilor. Dreptul celui mai puternic nu este altceva decât putere, care ţine doar

36. Aici Rousseau spune acelaşi lucru ca şi Pascal: „Nu suntem satisfăcuţi de viaţa pe care o avem în noi înşine şi propria noastră fiinţă. Vrem să ducem o viaţă imaginară în ochii altora şi astfel încercăm să facem impresie" (*Cugetări*, 806).

atât timp cât este copleşitoare. Sclavia poate lua naştere doar prin cedarea în faţa puterii, ceea ce nu-i conferă acesteia legitimitate. Ca şi Pufendorf, Rousseau nu vede astfel în natură nici o bază pentru o concepţie a legitimităţii. Dar, pe când Pufendorf invoca impunerea divină a entităţilor morale care explică normativitatea din lumea naturală, Rousseau apelează în schimb la convenţia umană.

El oferă o descriere naturalistă a nevoii de convenţie. Aceasta a luat naştere atunci când grupurile de oameni au descoperit că nu-şi mai pot proteja vieţile atâta vreme cât relaţiile sunt înţelese doar în termeni de putere. Trebuia inventat un nou mod de viaţă. Dar singurele forţe de care oamenii dispun sunt puterile individuale. Prin urmare, trebuiau să le combine şi „să le facă să acţioneze împreună" pentru a crea o situaţie suportabilă[37]. Au reuşit acest lucru, spune Rousseau, încheind un contract şi realizând astfel „o formă de asociere care să apere şi să protejeze cu toată forţa comună persoana şi bunurile fiecărui asociat". Când toţi cei implicaţi cad de acord asupra contractului, se formează un „corp moral şi colectiv" din indivizi anterior izolaţi (III, 351-364; *Contract*, I, 1-7). „Trecerea de la starea naturală la starea civilă", spune Rousseau,

> provoacă în om o schimbare remarcabilă, înlocuind în purtarea sa instinctul cu justiţia şi dând tuturor acţiunilor sale moralitatea care le lipsea înainte. Numai atunci, glasul datoriei înlocuind impulsul fizic şi dreptul luând locul poftei, omul, care până atunci nu luase aminte decât la el însuşi, se simte silit să acţioneze pe baza altor principii şi să-şi consulte raţiunea înainte de a da curs înclinărilor sale (III, 364; *Contract*, I, 8).

Problema practică a cărei singură soluţie este contractul social este una complexă (III, 360; *Contract*, I, 6). Soluţia este opera raţiunii. Suntem capabili să răspundem la raţiune şi să ne sustragem unei lumi de interacţiuni pur fizice datorită aspectelor emoţionale centrale ale naturii noastre. Câteodată, Rousseau se referă la ele numindu-le fundamentele moralei.

---

37. Aşa cum subliniază Masters în nota 29 din ediţia citată din *Social Contract*, I, 8, Rousseau se foloseşte aici de un imaginar newtonian. El evidenţiază tranziţia de la o lume a forţelor naturale la un alt fel de lume, cea a entităţilor morale, create de voinţă (vezi J.J. Rousseau, *Contractul social*, trad. rom. de H.H. Stahl, Editura Moldova, Iaşi, 1996 – n.t.).

5. Transformarea naturii umane

Adam Smith considera că vederile lui Rousseau sunt foarte asemănătoare cu ale lui Mandeville, deşi sunt „mai temperate, îmbunătăţite şi înfrumuseţate" (*Essays*, pp. 250-251). El observa în *Contractul social*, precum şi în *Fabula* lui Mandeville că morala intră în natură sub formă de invenţie umană ce-i ajută pe diferiţii agenţi să coopereze pentru a-şi satisface propriile dorinţe. Dar nu notează faptul că Mandeville portretizează căutarea recunoaşterii sociale şi a luxului şi îndeplinirea aşteptărilor personale ca o condiţie normală şi chiar dezirabilă a societăţii, pe când Rousseau, ca şi Machiavelli sau Harrington le văd ca stând la baza constituirii corupţiei. Mai important, pentru Rousseau, spre deosebire de Mandeville, crearea unei societăţi morale presupune transformarea naturii umane (III, 381 ; *Contract*, II, 7).

O astfel de transformare apare o dată ce oamenii părăsesc treptat starea naturală în favoarea grupurilor rudimentare care s-au dezvoltat în societăţile corupte în care trăim astăzi. Deşi criticii credeau că Rousseau ne îndeamnă să ne întoarcem la condiţia originară, el a negat întotdeauna că o astfel de întoarcere ar fi posibilă[38]. Singura noastră speranţă, după opinia sa, se află într-o viitoare modificare a naturii noastre. Trebuie să devenim capabili să acţionăm în conformitate cu directivele a ceea ce el numeşte „voinţa generală" (*volonté générale*).

Rousseau a folosit prima dată acest termen malebranchean, repus în drepturi de articolul lui Diderot despre dreptul natural, într-un eseu de început din *Enciclopedia*, cel despre „L'Économie politique". Corpul politic, spunea el, este o fiinţă morală, înzestrată cu voinţă şi inteligenţă. Voinţa sa este aceeaşi cu voinţa generală, „care tinde întotdeauna către conservarea şi bunăstarea întregului şi a fiecărei părţi". Ca voce a dreptăţii, el este sursa legilor atât în politică, cât şi în „morala tuturor acţiunilor umane". Guvernul ar trebui să se supună voinţei generale atunci când emite legi, iar cetăţenii ar trebui să i se supună în viaţa privată. Voinţa generală lucrează prin intermediul legii, descrisă aici ca o „voce celestă" ce transmite fiecărei persoane „preceptele raţiunii publice" şi o îndeamnă să le urmeze şi „să nu intre în contradicţie

38. Vezi, de exemplu, *Œuvres*, III, 207 ; Gourevitch, p. 213 ; scrisoarea din 10 septembrie 1755, care răspunde atacului lui Voltaire la *Al doilea discurs*, în *Œuvres*, III, 226-229.

cu sine"[39]. În *Contractul social*, Rousseau spune clar că, acceptând voinţa generală ca fiind a noastră, căutăm un bine nou. Este un bine comun, binele de a trăi într-o societate în care fiecare îşi poate urma scopurile şi chiar le poate mărturisi public. Într-o astfel de societate, ipocrizia şi înşelăciunea, care reprezintă două dintre cele mai rele aspecte ale societăţii corupte, sunt învinse. Totuşi, pentru a obţine acest beneficiu, fiecare dintre noi trebuie să-şi limiteze scopurile la cele compatibile cu scopurile acceptabile urmărite de toţi ceilalţi. În acest mod, acordul nostru faţă de contractul social ne transformă în mod individual la fel de mult pe cât transformă şi grupul în care trăim. Încetăm să mai fim nişte fiinţe izolate fizic şi devenim o parte a unui întreg moral (III, 381-384; *Contract*, II, 7)[40].

Ca cetăţeni, nu încetăm să avem voinţe private, influenţate de dorinţele personale, dar trebuie să ne eliberăm de sub sclavia pasiunilor noastre corupte. Trăind în armonie cu voinţa generală, nu suntem pur şi simplu determinaţi să acţionăm de către dorinţele noastre: noi decidem pe care dintre ele să le satisfacem. Rousseau admite că voinţa privată din fiecare dintre noi ameninţă întotdeauna să copleşească voinţa generală, dar sancţiunile sociale o susţin pe ultima. Dacă acestea ne constrâng să acţionăm conform voinţei generale şi deci să acţionăm în mod virtuos, în acest caz, suntem forţaţi să fim liberi. „Căci impulsul exclusiv al poftei înseamnă sclavie", afirmă Rousseau, „pe când supunerea faţă de o lege pe care singur ţi-ai stabilit-o înseamnă libertate" (III, 364-365; *Contract*, I, 8). Aşa cum reiese de mai sus, Rousseau consideră că experienţa ne arată că există o dualitate în natura noastră. „Omul nu este unul", declară el. Suntem divizaţi în noi înşine. Raţiunea ne arată o categorie de bine, simţurile şi pasiunile noastre ne ademenesc spre o alta. Nu suntem pasivi în faţa alternativelor. Posedăm voinţă şi, deşi nu ne putem abţine să dorim ceea ce considerăm a fi propriul nostru bine, voinţa noastră este liberă atunci când răspunde propriei judecăţi asupra binelui şi nu este determinată de ceva exterior nouă. După opinia lui Rousseau, faptul că posedăm această voinţă leibniziană demonstrează că omul este „liber în acţiunile sale şi animat de o substanţă imaterială" (IV, 586-587; *Émile*, pp. 280-281). Faptul că suntem înzestraţi cu liberul arbitru este unul din motivele pentru care suntem asemănători lui Dumnezeu şi, dacă el ne dă putinţa să păcătuim,

39. „L'Économie politique", în *Œuvres*, III, 245, 247-248; *Contract*, pp. 212, 214.
40. Rousseau repetă spusele lui Pascal despre oportunitatea de a face parte dintr-o comunitate organică – vezi capitolul XIII, 3.

tot el ne dă putinţa şi să câştigăm satisfacţia interioară care este rezultatul acţiunii corecte. „Pentru a merita această satisfacţie", spune Rousseau, „am fost aduşi pe pământ" (IV, 583-587 ; *Émile*, pp. 280-281).

Avem nevoie de mai mult decât de raţiune şi voinţă pentru a reuşi să ne învingem pasiunile, acţionând în termenii voinţei generale. Raţiunea ne arată binele care ar surveni în urma acceptării contractului social. Dar pentru Rousseau, ca şi pentru Malebranche, a cunoaşte binele nu este acelaşi lucru cu a fi determinat să-l cauţi. Înainte de a acţiona aşa cum ne orientează raţiunea, trebuie să ne dăm seama că dreptatea şi bunătatea nu sunt „fiinţe pur morale formate de înţelegere". Ele sunt „afecţiuni reale ale sufletului luminat de raţiune" şi iau naştere ca o dezvoltare a sentimentelor noastre naturale. „Doar prin intermediul raţiunii, independent de conştiinţă, nu poate fi stabilit nici un drept natural. [...] Întregul drept al naturii este doar o himeră dacă nu este fundamentat pe o nevoie naturală din inima umană." Şi Rousseau adaugă :

> Chiar şi preceptul de a face altora doar ceea ce am vrea să ni se facă nouă nu are alte fundamente reale în afară de conştiinţă şi sentiment. [...] Iubirea de oameni, derivată din iubirea de sine, este principiul dreptăţii umane. Esenţa moralei ne este dată în Evanghelie prin însumarea legilor (IV, 522-523 şi n.).

Dorinţa, ca şi cunoaşterea trebuie să fie prezente în momentul în care voinţa are de făcut o alegere. Raţiunea ne poate învăţa să distingem binele de rău, dar singură conştiinţa ne face să iubim binele şi să urâm răul (IV, 288 ; *Émile*, p. 67).

Rousseau dezvoltă această chestiune în mod util în *Scrisoare către Beaumont*. Purtăm în noi în mod natural o iubire de ordine, remarcă el, iubire care, atunci când „se dezvoltă şi devine activă, poartă numele de conştiinţă". Aceasta este iubirea naturală, care îl face pe om bun prin excelenţă. Trebuie să fim iluminaţi pentru a cunoaşte ordinea, dar, o dată cunoscută, această iubire ne îndeamnă către ea. Conştiinţa nu este activă atât timp cât nu ajungem să ne vedem nu ca fiinţe izolate, ci ca fiinţe esenţial legate una de alta – modul în care ne vedem în cadrul voinţei generale. Dacă ne considerăm doar fiinţe separate, vom fi prinşi pentru totdeauna în trista istorie a corupţiei, revelată în *Al doilea discurs* (*Œuvres*, IV, 935-937). Conştiinţa este astfel o iubire malebrancheană de ordine, activată în individ prin contractul social.

Exprimându-se prin intermediul vicarului savoiard în cele mai extinse paragrafe filosofice din *Émile*, Rousseau dedică un număr de pagini pline de entuziasm prezentării gloriei conştiinţei. Întrebându-se

ce reguli ar trebui să urmeze el, ca agent liber, vicarul răspunde că regulile moralei sunt „scrise de către natură, cu caractere de neşters, în adâncimile inimii". El a aflat acest lucru prin conştiinţă, „vocea sufletului". Conştiinţa este preaslăvită, ea fiind un „instinct divin, nemuritor şi o voce celestă, călăuza unei fiinţe ignorante şi limitate, dar inteligentă şi liberă ; judecător infailibil al binelui şi răului, care îl face pe om asemănător lui Dumnezeu" (IV, 594-595 ; 600-601 ; *Émile*, pp. 286, 290)[41]. Conştiinţa face ca morala să fie evidentă pentru toată lumea în mod egal. Mulţumită ei, spune vicarul, „suntem eliberaţi de acel mecanism îngrozitor al filosofiei. Putem fi oameni fără a fi învăţaţi. Dispensaţi de a ne consuma viaţa în studiul moralei, posedăm, la un preţ mai mic, un ghid mai sigur în acest imens labirint al opiniilor umane" (IV, 600-601 ; *Émile*, p. 290). Nu în ultimul rând, conştiinţa ne îndrumă să verificăm ceea ce au de spus aşa-zişii învăţători religioşi şi ne arată că nu avem nevoie de revelaţie, fără a mai vorbi de teologie, dar ea răspunde în acelaşi timp în mod pozitiv creştinismului – şi numai acestei doctrine (IV, 608-627 ; *Émile*, pp. 296-308). Conştiinţa uşurează astfel calea chiar şi pentru cea mai simplă persoană, ajutând-o să aleagă adevărata credinţă dintre numeroasele religii care se ceartă pentru adepţi[42].

Conştiinţa în ea însăşi nu este, totuşi, cognitivă. „Actele conştiinţei", declară vicarul, „nu sunt judecăţi, ci sentimente". Ele reprezintă sentimentele prin care reacţionăm la ideile care „ajung la noi din exterior" şi ne spun pe care dintre ele să le urmăm şi pe care să le evităm. „A cunoaşte binele nu înseamnă a-l iubi ; omul nu posedă o cunoaştere

41. Mai devreme, în „Primul discurs" (în *Scrieri despre artă*, trad. rom. de M. Dimov, Editura Minerva, Bucureşti, 1981 – n.t.), Rousseau a vorbit de constiinţă într-un mod similar. Principiile virtuţii, spune el acolo, sunt „gravate în toate inimile". Pentru a-i cunoaşte legile, avem nevoie doar „să ne întoarcem spre noi înşine şi, în lipsa pasiunilor, să ascultăm vocea propriei conştiinţe" (III, 30 ; Gourevitch, p. 27). Vezi şi remarca lui Rousseau din răspunsul la critica adusă la *Primul discurs* de către Stanislas al Poloniei : „Posedăm o călăuză în noi înşine, mult mai infailibilă decât toate cărţile la un loc şi care nu ne abandonează niciodată la nevoie. Ar fi suficientă ca să ne îndrume în inocenţă, dacă am fi întotdeauna dispuşi să o urmăm" (III, 42 ; Gourevitch, p. 37).

42. Rousseau spune că nu ar putea-o înţelege dacă „tot ceea ce orice om este obligat să cunoască este limitat la cărţi" şi dacă şi cei cărora le lipseşte revelaţia în mod involuntar sunt pedepsiţi pentru ignoranţa lor (IV, 620 ; *Émile*, p. 303).

înnăscută a binelui, dar, imediat ce raţiunea i-l face cunoscut, conştiinţa îl îndeamnă să-l iubească. Iar acest sentiment este înnăscut". Astfel, Rousseau îl urmează pe Malebranche când susţine că trebuie să existe atât dorinţă de bine, cât şi cunoaşterea binelui dacă urmează să îl alegem. Dar nu acceptă afirmaţia lui Malebranche conform căreia noi posedăm o cunoaştere a ordinii care este de fapt cunoaşterea minţii divine. Îşi îndreaptă în schimb atenţia asupra diferenţelor dintre mintea divină şi mintea noastră (IV, 593 ; *Émile*, pp. 296-308) şi spune că, într-adevăr, „ceea ce este bine şi conform cu ordinea este astfel prin natura lucrurilor şi independent de convenţiile omeneşti. Orice dreptate vine de la Dumnezeu". Dar adaugă imediat : „Însă, dacă am şti s-o primim din ceruri, n-am avea nevoie nici de guvernământ, nici de legi" (III, 378 ; *Contract*, II, 6). Rousseau este preocupat de dreptate şi de modul în care aceasta operează pe pământ pentru a rezolva problemele practice. Pentru Rousseau, sursa ordinii în societate nu este gândirea lui Dumnezeu, ci contractul social. Dacă raţiunea ne ajută să concepem un astfel de contract, natura noastră schimbătoare dă naştere unei iubiri prin intermediul căreia simţim atracţia dreptăţii şi putem pune binele public, prin voinţa noastră liberă, înaintea binelui nostru privat.

6. Spre o republică clasică

Descrierea pe care o face Rousseau transformării totalizatoare produse de contractul social ne duce la concluzia că, pentru el, orice condiţie socială diferită de o societate civilă în deplină concordanţă cu voinţa generală este în totalitate amorală, rămânând în domeniul naturii şi puterii. Dar aceasta nu este de fapt ideea sa. Pot exista – cum şi există, de fapt – enclave de morală în condiţia naturală, precivilă, cât şi în societăţile în întregime corupte şi înspăimântătoare în care cei mai mulţi dintre noi trăim astăzi. *Al doilea discurs* descrie cum „o idee rudimentară" a unor angajamente reciproce ar fi putut lua naştere înaintea unui contract social (III, 166 ; Gourevitch, p. 172)[43]. Educaţia

43. La fel se întâmplă şi în *Scrisoarea către Beaumont* : „Când, printr-o evoluţie al cărei mers l-am arătat, oamenii încep să-şi arunce privirea asupra semenilor, ei încep şi să observe relaţiile dintre ei şi relaţiile dintre lucruri, să ia în considerare ideea potrivirii, a dreptăţii şi a ordinii. Morala frumoasă [*le beau moral*] începe să le atragă atenţia şi conştiinţa acţionează" (IV, 936).

exemplară pe care Rousseau o schiţează pentru Émile are loc, în mod clar, într-o societate nu tocmai perfectă, de vreme ce elevul este înconjurat de oameni plini de dorinţe corupte. El trebuie crescut astfel încât să le evite şi să rămână atât de „natural" sau precivil pe cât este posibil în circumstanţe civilizate. Apoi, va fi îndrumat doar de iubirea de sine, evitând corupţia provocată de *amour propre*. Doar foarte târziu în educaţia sa Émile ajunge la morală. Până atunci, Rousseau nu oboseşte niciodată să ne spună că tutorele nu a apelat deloc la autoritate (IV, 639; *Émile*, p. 316). Autoritatea şi obligaţia intră în scenă doar atunci când sentimentele naturale de milă ale lui Émile evoluează spre un interes mai mult decât ocazional faţă de ceilalţi. În special, el trebuie să ajungă să-şi iubească tutorele, asemănător lui Dumnezeu, îndeajuns de mult încât să-l asculte. Poate face asta pentru că, învăţând să-şi înţeleagă propriile dorinţe egoiste, ştie că tot ceea ce îi va ordona tutorele va fi întotdeauna spre binele său real, chiar dacă el însuşi nu recunoaşte acest lucru în anumite cazuri. „Vreau să mă supun legilor tale", spune Émile,

> vreau să fac acest lucru mereu. Aceasta este voinţa mea statornică. Dacă voi fi vreodată nesupus, va fi în ciuda dorinţei mele. Fă-mă liber, protejându-mă de acele pasiuni care îmi fac rău. Ajută-mă să nu devin sclavul lor; sileşte-mă să fiu propriul meu stăpân şi să nu-mi ascult simţurile, ci raţiunea (IV, 651-652; *Émile*, p. 325).

Autoritatea care a apărut astfel în viaţa lui Émile prin intermediul a ceva asemănător cu un contract individual (IV, 653; *Émile*, p. 326) vine de la altcineva, deci educaţia sa morală nu este completă. Până acum, îi spune tutorele, folosind o distincţie a lui Shaftesbury:

> Te-am făcut bun mai degrabă decât virtuos. Dar cel care este doar bun va rămâne astfel doar atât timp cât va simţi plăcere în a fi astfel. [...] Cine, atunci, este omul virtuos? Este cel care ştie cum să-şi învingă afectele, pentru că atunci el îşi urmează raţiunea şi conştiinţa, îşi face datoria, se menţine în armonie (IV, 818; *Émile*, pp. 444-445).

Émile învaţă să facă acest lucru amânând căsătoria cu Sophie, mai întâi la insistenţa tutorelui său, însă în final prin alegere proprie, cu scopul de a învăţa care sunt datoriile sale de cetăţean înainte de a-şi asuma poziţia unuia prin căsătorie. O dată făcută această alegere, şi-a moralizat viaţa. A realizat în sfera privată ceea ce este îndeplinit în public, prin crearea unei societăţi civile care să înlocuiască starea naturală.

Vorbind din rolul de tutore al lui Émile, Rousseau arată clar că nu este uşor să duci o viaţă virtuoasă într-o societate ca aceea din care face parte elevul său. Viaţa virtuoasă, consideră el, poate fi trăită cel mai bine într-o republică mică. Ataşamentul său faţă de o versiune a idealului republican de autoguvernare prin oameni virtuoşi, care trăiesc ca cetăţeni liberi şi egali într-o societate ce evită rafinamentul şi eleganţa artistică, nu a fost probabil nicăieri mai fervent exprimat decât în prosopopeea lui Fabricius din primul *Discurs*. Chemat să contemple Roma în gloria sa, clădirile sale acoperite cu marmură, populaţia bogată în meşteri, artişti şi filosofi care ţin discursuri despre virtute, Fabricius spune:

> Unde sunt acoperişurile de paie şi vetrele sărace care adăposteau cumpătarea şi virtutea? [...] Când Cyneas a luat senatul nostru drept o adunare de regi, el nu a fost orbit nici de un fast deşart, nici n-a auzit acea elocvenţă goală. [...] Atunci ce văzut-a Cyneas atât de măreţ? O, cetăţeni! El a văzut un spectacol, pe care nici bogăţiile, nici artele voastre nu-l vor putea oferi vreodată, [...] adunarea a două sute de bărbaţi virtuoşi, demni să conducă Roma şi să guverneze lumea (II, 14-15; Gourevitch, p. 10).

Republica pe care Rousseau o apără este departe de cea a lui Harrington. El profesează indiferenţa de principiu faţă de forma de guvernământ „administrativă", atât timp cât comunitatea statală (sau republica) este condusă de voinţa generală (III, 379-380; *Contract*, II, 6). Nu abandonează vocabularul legii şi al drepturilor şi, deşi face apel la un legiuitor cvasidivin care să susţină instituirea republicii sale, în mod sigur vede momentul fondator central ca pe un contract. Totuşi, este de acord cu Harrington – mai degrabă decât cu Shaftesbury – când consideră că republica ideală va evita cu austeritate rafinamentele şi luxul care sunt făcute posibile doar de bogăţie. Probabil crede că într-o astfel de republică calea datoriei va fi evidentă pentru toată lumea. El nu oferă alt răspuns la întrebarea vicarului referitoare la felul în care putem cunoaşte regulile pe care trebuie să le respectăm.

Dacă Rousseau a imaginat o utopie morală, nu a părut niciodată optimist în legătură cu realizarea ei în fapt. „De la cunoaştere la ignoranţă nu este decât un singur pas", spune el în *Primul discurs*, „iar naţiunile au trecut în mod frecvent de la una la alta, dar niciodată un popor, o dată corupt, nu s-a întors la virtute". Cel puţin, o astfel de întoarcere nu i se pare posibilă, „în afară de izbucnirea unei mari revoluţii, la fel de înfricoşătoare ca şi răul pe care ar putea să-l

vindece" (III, 56; Gourevitch, p. 51). Iar Rousseau nu a susţinut revoluţia. El este conştient de faptul că atacul asupra artelor şi ştiinţelor face ca abundenţa propriilor lucrări să fie destul de stânjenitoare, dar susţine că „aceleaşi cauze care au corupt popoare au prevenit câteodată o şi mai mare corupţie" (II, 971-972; Gourevitch, p. 108). Astfel, el credea că reformele educaţionale propuse în *Émile* i-ar putea ajuta pe oameni să-şi crească copiii mai bine şi spera că opera sa ar putea schimba ceea ce oamenii admiră, ajutând astfel la salvarea puţinelor societăţi existente care erau îndeajuns de mici ca să păstreze unele elemente de virtute (*Œuvres*, I, 935). Spre deosebire de Voltaire, La Mettrie sau Diderot, nu a condamnat doar societatea coruptă din jurul său. A schiţat imaginea unei societăţi sănătoase care ar putea-o înlocui şi a enunţat principiile la care ar putea apela critici sociali mai indignaţi sau doar mai practici decât el în vederea unei acţiuni drastice.

7. Providenţă fără intervenţie

Voltaire, teistul, a considerat că răul este incomprehensibil, ceea ce l-a dus la concluzia că şi Dumnezeu este la fel. Diderot, ateul, a refuzat să discute problema răului. Replica sa la adresa celor care se ocupau cu aşa ceva era „să arate cu degetul spre cer [*montrer le ciel du doigt*]" şi să-i lase să se ciondănească (*Œuvres*, coord. Versini, p. 1178). Voltaire nu aştepta nici un ajutor din partea divinităţii în problemele pământeşti. Poveştile despre pedepse şi recompense după moarte sunt necesare pentru a păstra ordinea în cadrul populaţiei, dar, în afară de acest lucru, nu mai putem spune nimic despre providenţă. Pentru scopurile practice, trăim într-o lume pe cont propriu, atât din punctul de vedere al lui Voltaire, cât şi din cel al lui La Mettrie sau Diderot.

Unul – şi nu cel mai puţin important – dintre motivele pentru care Rousseau s-a despărţit de colegii săi a fost religiozitatea sa. El a respins nu numai ateismul, a cărui mărturisire din *Scrisoare despre orbi* l-a trimis pe Diderot la închisoare, dar şi ceea ce considera el a fi teismul voluntarist schimbător al lui Voltaire. „Sunt un creştin", insista Rousseau, „şi creştin cu sinceritate, conform doctrinei Evangheliei" (*Œuvres*, IV, 960). Cu toate acestea, vederile sale religioase erau atât de neortodoxe, încât atunci când le-a publicat, sub titlul de „Profesiunea de credinţă a vicarului savoiard", în *Émile*, cartea sa a fost condamnată şi arsă, iar el însuşi a fost silit să fugă din Franţa pentru

a scăpa de închisoare[44]. Vicarul considera că Iisus ilustrează o morală mai curată decât a văzut vreodată lumea, iar morala, care presupune slăvirea lui Dumnezeu, este partea esenţială a religiei. Orice altceva, incluzând ceea ce-i separa pe protestanţi de catolici şi pe musulmani sau evrei de toţi creştinii, este fără importanţă. Deşi Evanghelia include cele mai frumoase lecţii practice, ea conţine totuşi şi multe nonsensuri. Diferenţele dintre numeroasele credinţe ale lumii sunt insignifiante. Orice religie este acceptabilă dacă predică morala pe care o simţim cu toţii instinctiv, împreună cu o adoraţie cuviincioasă (IV, 620-635; *Émile*, pp. 303-312). Nu este de mirare faptul că Biserica Catolică Franceză a ordonat arderea cărţii.

Poemul lui Voltaire despre cutremurul din Lisabona a atras din partea lui Rousseau o înflăcărată scrisoare în care acesta apără teza conform căreia „întregul este bun sau totul este bun pentru întreg". El exprimă această credinţă „optimistă" cu grijă, pentru a evita implicaţia că fiecare element al întregului este bun. Lui îi aparţine perspectiva malebrancheană conform căreia providenţa divină este „doar universală". Dumnezeu nu „se preocupă de felul în care fiecare individ îşi petrece această viaţă scurtă" (*Œuvres*, IV, 1069). Experienţa nu susţine optimismul general, admite Rousseau, deci trebuie să-l deducem din existenţa lui Dumnezeu şi a atributelor care decurg din perfecţiunea sa necesară (IV, 1068). În *Émile*, el spune că bunătatea lui Dumnezeu este o consecinţă necesară a inteligenţei, voinţei şi puterii sale. De vreme ce el este bun, este şi drept şi, fără nici un argument, Rousseau leagă aceste două atribute de o iubire divină a ordinii, pe care Dumnezeu o produce – şi, în acelaşi timp, o conservă – în creaţie (IV, 581, 588-589; *Émile*, pp. 277, 282).

Rousseau se dezlănţuie atunci când apără nemurirea împotriva lui Voltaire. Dacă argumentele favorabile nemuririi sunt slabe, cu atât mai rău pentru ele:

> Am suferit prea mult în această viaţă ca să nu aştept o alta. Toate subtilităţile metafizicii nu mă vor face să mă îndoiesc, nici pentru o clipă, de nemurirea sufletului şi de o providenţă generoasă. O simt, o cred, o vreau, o sper, o voi apăra cu ultima mea suflare (*Œuvres*, IV, 1075).

Vicarul spune în mod clar că nemurirea este necesară pentru a ne asigura de dreptatea divină, de vreme ce binele nu reuşeşte întotdeauna să dea roade în această viaţă (IV, 589-590; *Émile*, pp. 282-283). Dar

44. Vezi Cranston, 1991, pp. 358-360.

nu aceasta este cea mai importantă preocupare a apologiei lui Rousseau în faţa respingerii voluntariste voltairiene a problemei răului. Principala sa grijă are legătură cu această viaţă, nu cu una viitoare. *Émile* începe cu afirmaţia că tot ceea ce părăseşte mâinile lui Dumnezeu este bun, pentru ca totul să degenereze apoi în mâinile omului, iar vicarul se plânge de faptul că vede ordine pe tot cuprinsul lumii naturale, dar nu şi în lumea morală (IV, 583 ; *Émile*, pp. 37, 278)[45]. Teza providenţei generale a lui Dumnezeu permite indivizilor, aşa cum a explicat Malebranche, să încerce să evite răul particular[46]. De asemenea, ea îi oferă lui Rousseau spaţiul conceptual de care avea nevoie pentru a-l apăra pe Dumnezeu, atribuind aproape în întregime responsabilitatea pentru suferinţa umană chiar fiinţelor umane. Libertatea umană îl eliberează pe Dumnezeu, în mod formal, de responsabilitatea pentru ceea ce facem (IV, 587 ; *Émile*, p. 281). Dar teoria istoriei elaborată de Rousseau, care explică ce anume am făcut cu libertatea noastră, poartă semnele influenţei evidente a teodiceei sale. Ea arată cu exactitate cum noi înşine provocăm răul din cauza căruia suferim. Chiar şi un Dumnezeu providenţial ne lasă soarta în propriile noastre mâini, o dată ce a creat un univers bun. Din credinţa sa, Rousseau câştigă în esenţă doar consolare[47].

Într-o notă la *Al doilea discurs*, Rousseau se descrie pe sine ca fiind „convins de faptul că vocea divină a chemat toată omenirea la iluminarea şi fericirea inteligenţelor cereşti", ceea ce urmează a se înfăptui „practicând virtuţile pe care oamenii înşişi se obligă să le îndeplinească, pe măsură ce ajung să le cunoască". Aceşti oameni vor fi îndreptăţiţi la o recompensă eternă, gând care îi va îndemna să depăşească toate dificultăţile vieţii terestre (III, 207 ; Gourevitch, pp. 213-214). Remarca aceasta subliniază ceva din mai larga semnificaţie a naraţiunii lui Rousseau despre declin şi regenerare. Rousseau găseşte înscrise în sufletul său cuvintele : „Fii drept şi vei fi fericit". Istoria noastră tulburată este modul lui Dumnezeu de a ne ajuta să creăm circumstanţele în care conştiinţa noastră, dată de divinitate, – conştiinţa iubirii de ordine pe care o împărtăşim cu Dumnezeu – poate deveni

45. Pentru un istoric al legăturii dintre ideile de ordine şi dezordine în lumea naturală şi morală, vezi Macklem, 1958.

46. Rousseau însuşi subliniază acest lucru în „Scrisoare către Philopolis" (Charles Bonnet), o replică la un atac la *Al doilea discurs*. Vezi *Œuvres*, III, 235-236 ; Gourevitch, pp. 234-235.

47. Termenul lui Cranston din Cranston, 1991, p. 193. Vezi *Œuvres*, IV, 590.

operativă şi ne poate motiva să fim agenţii morali în care Dumnezeu vrea să ne transformăm în mod liber. „O, lasă-ne în primul rând să fim buni", exclamă Rousseau, „şi apoi vom fi fericiţi. Să nu cerem premiul înainte de victorie, nici salariul înainte de muncă" (IV, 589; *Émile*, pp. 282-283). Pentru Rousseau, ca şi pentru Malebranche, morala ne arată cum să meritǎm fericirea, nu cum să o obţinem. Prin urmare, pentru Rousseau, ca şi pentru toţi antivoluntariştii, existenţa lui Dumnezeu furnizează mai mult decât consolare. Ne oferă asigurarea teoretică că trăim într-o lume în care putem obţine un rezultat armonios al strădaniilor noastre personale şi sociale. Republica clasică este cea mai aproape de o cetate a lui Dumnezeu aici, pe pământ. Dincolo de asta, cei care luptă pentru virtute pot spera la o recompensă în ceruri.

CAPITOLUL XXII

Inventarea autonomiei

În miezul filosofiei morale a lui Immanuel Kant (1724-1804) se află afirmarea faptului că morala se concentrează în jurul unei legi pe care fiinţele umane şi-o impun lor înseşi, furnizându-şi astfel în mod necesar un motiv pentru a se supune. Kant vorbeşte de agenţii care se autoguvernează moral ca fiind autonomi. El a preluat termenul din gândirea politică a secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, unde era folosit în discuţiile despre ideea de stat ca entitate care se autoguvernează[1]. Am indicat faptul că ideea autoguvernării morale apare încă de la Sfântul Pavel, în afirmaţia sa din Romani, 2, 14, conform căreia creştinii „îşi sunt loruşi lege". Kant a înţeles ideea într-un mod radical diferit. Concepţia sa despre morală ca autonomie este ceva nou în istoria gândirii.

Nu-mi propun să rezum filosofia morală de maturitate a lui Kant, nici să fac o exegeză sau o evaluare a ei[2]. Presupunând familiaritatea cititorului cu concepţia sa, mă voi ocupa de două teme cărora nu li s-a acordat suficientă atenţie în literatura de specialitate comparativ cu structura şi adecvarea teoriei. În acest capitol îmi propun să descriu modul în care a ajuns Kant la o concepţie a moralei ca autonomie. În capitolul următor voi discuta câteva dintre raporturile filosofiei morale kantiene de maturitate cu perspectivele predecesorilor săi din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. A existat un număr de abordări valoroase ale evoluţiei filosofiei morale kantiene, cărora le sunt îndatorat[3]. Aşa

1. Vezi capitolul I, 1, nota 2, pentru termenul german. *Oxford English Dictionary* enumeră doar utilizarea politică a termenului, anterioară importării în vocabularul kantian.
2. Am încercat acest lucru în Schneewind, 1992a.
3. Vezi Henrich, 1957, 1960 (partea a III-a) şi 1963, şi în special Schmucker, 1961. Henrich, 1992, capitolul 1, reia câteva dintre temele sale anterioare şi subliniază, cum fac şi alţi comentatori, faptul că, de-a lungul vieţii sale,

cum arată aceste studii, problemele sunt foarte complexe. Fără a încerca nimic de genul unei dezbateri complete asupra scrierilor kantiene de început, voi încerca să descopăr sursele concepţiilor kantiene originale asupra moralei în încercările sale de a rezolva problemele care l-au interesat în primele perioade ale creaţiei sale filosofice.

1. Către o lege morală

Ideea că suntem fiinţe raţionale care impun în mod spontan legalitatea în lumea în care trăim, creându-i astfel ordinea elementară, este, desigur, esenţială pentru întreaga filosofie kantiană. În aspectele sale practice, ea a atras atenţia şi a câştigat adepţi încă de la prima apariţie. Cum a ajuns Kant să inventeze o concepţie atât de revoluţionară şi să creadă că poate explica morala? Nu cunoaştem întreaga poveste. După cum se plânge biograful lui Kant, Vorländer, în aproape tot ce priveşte condiţiile dezvoltării gândirii kantiene „de obicei cunoaştem doar conjecturile acolo unde am vrea să avem de-a face cu fapte concrete"[4]. Dar există câteva asemenea fapte care ne ajută să întrevedem măcar punctul său de plecare şi unii dintre paşii pe care i-a făcut pe drumul către teoria morală de maturitate.

Concepţiile tradiţionale asupra dezvoltării filosofiei morale kantiene acceptau ideea că opera sa ar putea fi divizată în perioada precritică şi cea critică, trecerea fiind făcută lin, cu *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* din 1770, cunoscută ca *Disertaţia inaugurală*. Se presupunea că, în perioada precritică, gândirea etică a lui Kant reflecta educaţia sa pietistă şi influenţa lui Shaftesbury, Hutcheson, Hume şi Rousseau. Se susţinea că aceşti filosofi l-au făcut

---

Kant şi-a schimbat de multe ori părerea asupra unor chestiuni fundamentale. Busch, 1979, este de asemenea util, deşi se concentrează asupra evoluţiei gândirii politice kantiene. Schilpp, 1938, şi predecesorii săi germani Menzer, 1897, 1898, şi Küenberg, 1925, nu au avut la dispoziţie tot materialul de care dispunem astăzi. Rossvaer, 1979, pp. 21-37, oferă o discuţie utilă asupra eticii kantiene timpurii. Ward, 1972, pare să fi folosit doar ceea ce era accesibil în engleză. Velkely, 1989, are mai puţine de spus despre etica lui Kant în particular decât despre rolul raţiunii în teoria sa în general. De Vleeschauwer, 1962, este interesat în principal de concepţiile lui Kant asupra epistemologiei şi metafizicii, iar biografii Gulyga, 1981, şi Ritzel, 1985, împărtăşesc acest interes.

4. Vorländer, 1977, I, 80, preluat de Ritzel, 1985, p. 3.

să conceapă morala ca fiind fundamentată pe sentiment şi, de vreme ce etica sa critică este atât de diferită de această concepţie, s-a spus că şi-a schimbat poziţia în mod decisiv datorită epistemologiei, pe care a dezvoltat-o ca răspuns la scepticismul general al lui Hume.

Foarte puţin din ceea ce a publicat Kant înainte de 1770 se ocupă de etică, deci este de înţeles faptul că ceea ce a spus totuşi cu referire la etică în aceste scrieri a exercitat o influenţă puternică în crearea acestei imagini[5]. În *Cercetare asupra clarităţii principiilor teologiei naturale şi ale moralei*, publicată în 1764, Kant spune că „facultatea de reprezentare a *adevărului* este *cogniţia*, pe când facultatea de experimentare a *binelui* este *sentimentul*" (2, 299; *TP*, p. 273), iar acest lucru constituia pentru el o descoperire recentă. În *Observaţii despre sentimentul frumosului şi sublimului*, scrisă în 1763, Kant ne spune că virtutea adevărată trebuie susţinută prin principiile de bază, care nu sunt simple reguli speculative, ci „conştiinţa unui sentiment, [...] sentimentul frumosului şi al demnităţii naturii umane" (2, 217; *Observaţii*, p. 60). Apelul la sentiment seamănă aici cu replicile sentimentaliste pe care le dă Rousseau vicarului său, iar *Anunţarea prelegerilor pentru 1765-1766* laudă filosofii englezi ai simţului moral pentru profunzimea lor în „căutarea principiilor fundamentale ale moralei" (2, 311; *TP*, p. 298). Dar, în *Disertaţia inaugurală* din 1770, se vede clar faptul că el nu acceptă concepţia moralei sugerată de aceste pasaje. Acolo, Kant include conceptele morale printre cele „care sunt cunoscute nu experimentându-le, ci prin însăşi înţelegerea pură" (2, 395; *TP*, p. 387). Kant este la fel de concis într-o scrisoare către Lambert, scrisă în acelaşi an: „Am reuşit [...] în această iarnă", spune el, „să-mi ordonez şi să-mi completez investigaţiile cu privire la filosofia morală pură, în care nu îşi au locul principiile empirice, *Metafizica moravurilor*. În multe privinţe, ea va pava drumul pentru cele mai importante concepţii implicate în reconstrucţia metafizicii" (10, 97; *Corespondenţă*, p. 59).

Prin urmare, în aparenţă trecerea drastică de la etica precritică la cea critică pare clară. Dar astăzi există un consens general referitor la faptul că problema este mult mai complexă în realitate. O mare parte din gândirea kantiană de dinainte de 1770 este dedicată eticii. Pe la 1765, ajunsese de fapt să creadă că în centrul moralei trebuie să se afle un principiu formal de a evita autocontradicţia practică. Începuse, de

5. În capitolele XXII, XXIII şi XXIV, referinţele la operele lui Kant vor fi date în text. Voi preciza volumul şi numărul paginii din *Gesammelte Schriften*, urmate de trimiterea la o traducere, când este cazul.

asemenea, să aibă un anumit simţ al complexităţii implicate în elaborarea şi apărarea unei astfel de concepţii. Pentru a ajunge în această fază, reacţiile sale la filosofii germani, în special la Wolff şi Crusius, au fost mult mai importante decât admiteau primele relatări. Natura şi importanţa reflecţiilor sale asupra moraliştilor englezi şi asupra lui Rousseau necesită, prin urmare, o reevaluare. După 1765, pentru Kant au rămas multe probleme de rezolvat. Problema motivaţiei morale şi legătura sa cu primul principiu raţional al moralei nu era cea mai puţin importantă. Kant a înţeles că noua sa înţelegere a moralei trebuia împăcată cu perspectiva newtoniană asupra lumii fizice[6]. Nevoia de a rezolva această problemă era cel puţin la fel de semnificativă în orientarea lui Kant către dezvoltarea poziţiei sale critice ca şi preocuparea sa faţă de scepticismul lui Hume şi de problemele epistemologice ale ştiinţei moderne.

Aceasta este, în mare, varianta cea mai plauzibilă, în concordanţă cu dovezile pe care le avem la dispoziţie. Chestiunea centrală este, bineînţeles, pretenţia că el a ajuns la esenţa concepţiei sale distincte asupra moralei încă din 1765. Cea mai clară dovadă vine dintr-o serie extinsă de „Note" (*Bemerkungen*) scrise de Kant pe sau inserate în exemplarul său personal din lucrarea *Observaţii asupra sentimentului frumosului şi sublimului.* Scrise la începutul anului 1765, unele „Note" au fost publicate în 1842 şi au fost utilizate din plin de învăţaţi. Textul întreg nu a apărut decât un secol mai târziu, când a modificat semnificativ perspectiva asupra operei sale[7].

Diferite „Note" ni-l arată pe Kant explorând poziţii pe care le va dezvolta mai târziu pe larg. Astfel, el distinge două tipuri de necesitate obiectivă în acţiune, o necesitate condiţională şi una categorică. „Prima

6. Kant a fost iniţiat în doctrina newtoniană şi cea a lui Wolff de către cel mai important profesor de filosofie al său, Martin Knutzen. Vezi Erdmann, 1876, pentru ceea ce rămâne şi azi cel mai complet studiu asupra lui Knutzen.

7. „Notele" au fost publicate în *Gesammelte Schriften*, 20, coord. G. Lehmann, în 1942. Vezi 20, 471-475, pentru remarcele sale asupra problemelor editoriale implicate. În *Bemerkungen*, Rischmüller dă o nouă ediţie critică, aproape o *editio diplomatica*, şi include o utilă introducere şi note lămuritoare şi interpretative extinse, de o valoare considerabilă. Am identificat „Notele" individuale prin adăugarea numărului paginii şi numărului primului rând pentru fiecare item citat. Am menţionat mai întâi ediţia lui Lehmann şi apoi pe cea a lui Rischmüller, utilizând numerele paginilor date în paranteze pătrate ce fac parte din textul ei mai degrabă decât numărul paginilor cărţii. Pentru a da cititorului o imagine a dificultăţii „Notelor", intervenţia asupra punctuaţiei şi asupra utilizării majusculelor a fost minimă.

este ipotetică şi, dacă apetitele individuale considerate drept condiţii ale unei acţiuni sunt [...] actuale, este o necesitate a prudenţei. [...] Necesitatea categorică a unei acţiuni nu este atât de complicată ca aceasta."[8] Morala este identificată cu necesitatea obiectivă, care nu se poate sprijini pe nici un avantaj adus de acţiuni (155, 18; 125, 3). Ea nu se poate sprijini nici pe voinţa divină. Kant se întreabă dacă putem face distincţii morale numai în cazul în care cunoaştem voinţa lui Dumnezeu, care este creatorul lor, şi este pregătit să ofere un răspuns negativ. „Pietatea este doar un tip de virtute", spune el, şi susţine că a subordona morala religiei înseamnă a da naştere ipocriziei şi idolatriei, pe când controlul religiei prin morală îi face pe oameni „buni la inimă, bine intenţionaţi şi drepţi" (23, 12; 18, 18; 137, 3; 109, 9; 153, 9; 122, 11). Ce este atunci morala dacă nu urmărirea rezultatelor bune sau supunerea faţă de voinţa divină?

Ea este supunere faţă de ceea ce Kant numeşte la un moment dat „legile libertăţii" (136, 16; 109, 5). El consideră libertatea de primă importanţă, deşi există măcar o întrebare legată de ea la care nu încearcă să răspundă: „Cum poate fi libertatea, în înţelegerea reală (morală, nu metafizică), supremul principiu al tuturor virtuţilor şi, de asemenea, al fericirii?" (31, 10; 25, 14). Încearcă de mai multe ori să formuleze legile libertăţii, folosind câteodată ideea evitării autocontradicţiei. „Orice voinţă trebuie să fie bună dacă este considerată universală şi reciprocă şi nu se anulează pe sine." (67, 5; 53, 1) Mai are în vedere şi relaţia problematică a voinţei private cu cea publică sau generală, aşa cum sugerează o „Notă" criptică în latină: „Intenţia acţiunii, pornită dintr-o voinţă individuală, este solipsism moral. Intenţia acţiunii, pornită dintr-o voinţă generală [*voluntate communi*], este dreptate morală" (145, 4; 116, 1). Morala nu este o problemă de comportament extern, ci de perfecţiune internă, care trebuie să ia naştere din „subordonarea totalităţii puterilor şi a felurilor de receptivitate faţă de liberul arbitru". Conştiinţa bunătăţii voinţei trebuie, prin urmare, să difere în totalitate de conştiinţa bunelor sale rezultate. „Această voinţă", continuă el, „conţine atât voinţa privată, cât şi pe cea generală sau omul se observă în mod imediat pe sine în consens cu voinţa generală" (145, 16; 116, 19).

8. „Bunătatea unei acţiuni libere [...] este ori condiţională, ori categorică. Prima este bunătatea unei acţiuni ca mijloc [;] ultima ca scop [...], aceasta din urmă conţine necesitatea practică cea dintâi, necesitatea problematică" (149, 22; 120, 2).

Unul dintre cele mai importante eforturi kantiene de a articula structura voinţei morale apare într-un pasaj latin întortocheat:

> Dacă o acţiune văzută în conformitate cu voinţa comună a oamenilor este în contradicţie cu sine, ea este imposibilă din punct de vedere extern şi moral (nu poate fi obiect al voinţei). Să presupunem că pun stăpânire pe puţinul altuia [.] dacă eu consider că nimeni nu va câştiga nimic dacă el va fi lipsit de ceea ce a obţinut, vreau ceva în mod privat şi mă opun aceluiaşi lucru în mod public. Pentru că, în măsura în care ceva este pe deplin dependent de voinţa cuiva, este imposibil ca aceasta să se contrazică pe sine în mod obiectiv. Voinţa divină s-ar contrazice pe sine dacă ar vrea existenţa oamenilor ale căror voinţe sunt în opoziţie cu a sa. Voinţa omenirii s-ar contrazice pe sine dacă oamenii ar dori ceea ce, prin voinţa comună, este considerat respingător. În cazurile de conflict, voinţa generală cântăreşte mai mult decât cea privată (160, 26; 129, 11).

Deşi Kant nu formulase încă imperativul categoric, aceste „Note" sunt suficiente pentru a arăta că atinsese prima etapă a unei noi înţelegeri a moralei – o înţelegere ce îi impune anumite întrebări la care va răspunde tot restul carierei sale.

2. Influenţa lui Rousseau

„Notele" arată răspunsul explicit cel mai amplu dat de Kant lui Rousseau[9]. Kant nu a fost un admirator necritic, dar niciodată nu a încetat să susţină un număr de concepţii ce-i aparţin lui Rousseau şi pe care le discută mai întâi aici[10]. Singura chestiune importantă pe care

9. Rischmüller argumentează convingător împotriva concepţiei conform căreia „Notele" exprimă prima reacţie a lui Kant la *Émile* şi *Contractul social*. Susţinând că franceza lui Kant nu era destul de bună pentru a-i permite să citească cu uşurinţă (p. 271), Rischmüller îşi îndreaptă atenţia spre publicarea traducerilor germane ale acestor lucrări, care a avut loc aproape imediat după apariţie, şi adaugă faptul că Hamann şi Herder l-au ţinut pe Kant la curent cu opera lui Rousseau. Prin urmare, ea susţine că „Notele" trebuie citite ca un răspuns la cele două *Discursuri* şi la operele teoretice de mai târziu. De asemenea, respinge ca fiind *Klatsch* [kitsch – n.t.] celebra poveste care spune că *Émile* l-a entuziasmat pe Kant atât de tare încât, pentru a o citi, a renunţat la plimbările sale zilnice după care concetăţenii săi îşi potriveau ceasurile. Vezi Rischmüller, 150.

10. Unele „Note" sunt critice în mod explicit, de exemplu cele de la 29, 4; 24, 1 şi 29, 10; 24, 9, care spun că este o viaţă risipită cea petrecută dăscălind

Kant i-o atribuie lui Rousseau este convertirea sa la o atitudine nouă şi permanentă faţă de importanţa acreditării statutului moral al oamenilor obişnuiţi. „Tânărul trebuie să înveţe", spune el, „să respecte înţelegerea comună atât pe temeiuri morale, cât şi logice" (44, 6; 35, 19). Kant este mult mai personal când spune: „Credinţa în inegalitate îi face pe oameni inegali. Doar învăţătura dlui *Rousseau* poate aduce acea egalitate, prin care cel mai învăţat filosof, cu toată cunoaşterea sa dreaptă şi fără ajutorul religiei, nu se consideră pe sine mai bun decât omul de rând" (176, 1; 141, 1). Acesta nu este singurul loc în care Kant se regăseşte pe sine în cuvintele lui Rousseau. Există în unele „Note" o anumită emoţie, neegalată nicăieri în altă parte:

> Când intru în atelierul unui lucrător manual, aş vrea ca el să nu-mi poată citi gândurile. Mă ruşinez de această comparaţie [.] el ar vedea marea inegalitate pe care eu o simt în raport cu el. Îmi dau seama că n-aş putea trăi o zi în plus fără munca susţinută prin care copiii săi vor fi crescuţi pentru a duce o viaţă folositoare (102, 7; 81, 8)[11].

Cunoscând originile umile ale lui Kant, cu greu putem evita să nu percepem un ton de confesiune aici şi, mai târziu, într-una din cele mai citate „Note":

> Eu însumi sunt un cercetător prin înclinaţie. Simt întreaga sete de cunoaştere şi curioasa nelinişte ce mă împinge mai departe sau satisfacţia oricărei realizări. A fost o vreme când credeam că doar ea putea face onoare umanităţii şi disprețuiam gloata care nu ştie nimic. Datorită lui *Rousseau*, mi-am venit în fire. Această superioritate strălucitoare piere, învăţ să-l cinstesc pe om şi m-aş considera mai inutil decât muncitorul obişnuit dacă nu aş crede că această observaţie ar împărtăşi tuturor o dorinţă morală de a restaura drepturile omenirii (44, 8; 35, 21).

---

un singur copil, iar concepţia lui Rousseau trebuie adaptată la o scară mai largă. Alte „Note" sunt implicit critice, de exemplu 14, 5; 8, 37: „Rousseau. Procedează în mod sintetic şi porneşte de la omul natural, pe când eu procedez analitic şi pornesc de la cel civilizat". În eseul *Cercetare asupra calităţii* (scris anterior „Notelor"), linia argumentului referitor la metoda analitică şi cea sintetică demonstrează clar faptul că el consideră că metoda lui Rousseau este fundamental greşită. *Cf.* 2, 276-277; 290; *TP*, pp. 248-249, 263.

11. Compară acest pasaj cu cel din *Émile* despre importanţa de a-i permite unui elev să înveţe să presteze munca pe care o vede în atelierele vizitate pentru a învăţa despre interdependenţa umană. „O oră de muncă", adaugă Rousseau, „îl va învăţa mai multe decât ar fi reţinut după o zi de explicaţii" (*Œuvres*, IV, 455-456; *Émile*, pp. 185-186).

Respectarea capacităţilor morale ale oamenilor de rând implică, aşa cum a arătat clar, într-un mod foarte pasional, vicarul lui Rousseau, renunţarea la morala intelectualistă a lui Leibniz şi Wolff, cea în care a fost crescut Kant. Înseamnă de asemenea şi abandonarea afirmaţiei wolffiene că filosoful trebuie să le inculce oamenilor obişnuiţi morala. Şi, dacă toţi putem şti, în mod egal, ce anume presupune morala, se pare că filosofia morală nu are nici un rol util în impunerea drepturilor omului. Prin urmare, este de înţeles de ce, aşa cum arată aceste „Note", Kant a fost tulburat de îndoieli în legătură cu valoarea filosofiei şi a erudiţiei în general.

Una dintre „Note" sugerează un paliativ: „Dintre toate rangurile, nu este unul mai inutil ca acela al eruditului atâta vreme cât există simplitate naturală, dar nu este nimeni mai necesar decât el în condiţiile oprimării prin intermediul superstiţiei sau al forţei" (10, 18; 5, 10; *cf.* 105, 13; 83, 20). Kant se foloseşte în mod frecvent de istoria ipotetică a lui Rousseau când descrie propriile vremuri. Poate a crezut că ea ar putea justifica genul de carieră pe care dorea s-o urmeze. Dar propriile sale atitudini încă îl mai deranjează:

> Se vorbeşte foarte mult despre virtute. Oricum, trebuie să alungăm nedreptatea pentru a fi virtuoşi. Trebuie să lăsăm deoparte confortul, luxul şi tot ce îi oprimă pe ceilalţi şi mă satisface pe mine, astfel încât să nu fac parte dintre cei care îşi năpăstuiesc neamul. Orice virtute este imposibilă fără această concluzie (151, 7; 121, 1).

Probabil Kant a învăţat să respecte înţelegerea morală comună graţie educaţiei sale religioase sau din opera lui Crusius, care susţinea că Dumnezeu trebuie să le fi dat tuturor capacitatea de a cunoaşte cerinţele moralei, pentru că el îi va judeca pe toţi[12]. Dar se pare că a fost nevoie

12. Se poate să fi aflat şi de la marele învăţat şi poet elveţian Haller, care era poetul favorit al lui Kant, după Pope. Între anii 1720 şi 1730, Haller a scris o serie de *Poeme elveţiene*, din care Kant citează în propriile lucrări, din ambele perioade. Printre acestea se află unul scris în 1729, intitulat „Die Alpen". Aici, poetul cântă – dacă acesta e cuvântul potrivit – virtuţile oamenilor simpli, care trăiesc în sărăcie pe culmile Alpilor. Spre deosebire de orăşenii bogaţi, aceşti ţărani lipsiţi de instrucţie păstrează onestitatea aspră a strămoşilor. Nu au la îndemână distracţii costisitoare, care să-i tenteze să părăsească cărarea îngustă a integrităţii. Atâta timp cât simplitatea lor este neştirbită, vor trăi în armonie, îndrumaţi doar de raţiune şi natură. Într-un alt poem, „Die Verdorbene Sitten", din 1731, Haller reia tema şi o dezvoltă, întrebându-se pesimist dacă măcar în Elveţia mai există acele inimi pure şi simple pe care

de scrierile influente ale lui Rousseau pentru a schimba sentimentele lui Kant[13]. Indiferent de modul în care a făcut-o, Rousseau l-a convertit definitiv pe Kant într-un apărător al capacităţilor morale ale oamenilor obişnuiţi[14].

„Notele" sunt foarte clare şi dintr-un alt punct de vedere personal : ura lui Kant faţă de servitute şi ierarhia claselor care o impunea celor inferiori. Îi displăcea nobilimea, ai cărei membri dispreţuiau „gloata", deşi muncitorii şi cei asupriţi erau cei care îi întreţineau de fapt (10, 12; 5, 5; *cf.* 17, 12; 11, 32). Într-o serie de „Note", el deplânge statutul lacheilor şi condamnă subordonarea faţă de alţii. Este interesant faptul că leagă aceste obiecţii de agentul uman ca factor activ. A fi la dispoziţia altuia înseamnă a-ţi nega sau a renunţa la capacitatea de a te conduce singur; prin urmare, subordonarea implică „o anume ură şi o contradicţie care îi dovedeşte imediat nedreptatea" (91, 9-94, 15; 72, 2-73, 19). Într-o „Notă" pasională, Kant dă noilor sale sentimente inspirate de Rousseau o întorsătură mai pozitivă :

> În condiţia noastră, în care nedreptatea universală se menţine ferm, drepturile naturale ale celor umili încetează [.] ei sunt astfel doar datornici [.] superiorii nu le datorează nimic. Prin urmare, aceşti superiori

---

le-a lăudat odinioară. (Aceste poeme se găsesc în Haller, *Gedichte.*) În „Note", Kant spune că, o dată ce înclinaţiile proprii s-au dezvoltat în civilizaţie, este greu să-ţi imaginezi care sunt binele şi răul altor condiţii. Dacă acum sunt ameninţat de plictiseală, în lipsa unor satisfacţii mereu sporite, îmi închipui acelaşi lucru despre „elveţianul care îşi duce vaca la păscut pe pajişte" (26, 5; 21, 5).

13. *Cf.* 30, 4; 24, 25 şi în special 43, 13; 35, 1, alături de comentariul lui Rischmüller la *Bemerkungen*, p. 188.

14. Oricine scrie despre Rousseau şi Kant aminteşte afirmaţia primilor biografi ai lui Kant, conform căreia singurul tablou atârnat pe pereţii casei sale era un portret al lui Rousseau. Nimeni nu remarcă faptul că unul dintre biografi adaugă că, „de fapt, [gravura] era cu siguranţă un cadou de la un prieten, iar Kant, din consideraţie pentru el, simţea de datoria sa să o păstreze" (Hoffman, 1902, p. 256). Prin urmare, nu trebuie să tragem prea multe concluzii din faptul că păstra acel tablou, deşi este posibil să fi fost la mijloc ceva mai mult decât politeţe. Se poate să fi fost recunoştinţă pentru o justificare a primelor atitudini ale lui Kant faţă de oamenii de rând care explica aceste sentimente ca fiind datorate nu unui păcat personal, ci corupţiei societăţii în care trăia? Editorul lui Kant, Lehmann, crede că acesta trecea printr-un fel de criză personală la vremea când îl citea pe Rousseau. Vezi Lehmann, 1969, 417-418.

sunt numiţi stăpâni milostivi. Cel care nu are nevoie de nimic de la ei în afară de dreptate şi îi poate face să-şi plătească datoriile, nu are nevoie de această umilinţă (140, 12; 112, 8)[15].

Cu aceste puternice sentimente în suflet, descoperim într-una dintre cele mai citate note o problemă de care Kant era pe deplin conştient:

> Newton a fost primul dintre toţi care a văzut ordine şi regularitate unite cu o mare simplitate acolo unde, înaintea sa, se întâlneau doar o dezordine şi o multiplicitate confuză şi, de atunci, cometele se deplasează pe căi geometrice.
> Rousseau a fost primul care a descoperit, sub multiplicitatea formelor asumate de oameni, natura lor adânc îngropată şi legea ascunsă prin care providenţa, prin observaţiile sale, va fi justificată. Anterior, reproşul lui Alphonsus şi Mani era valid. O dată cu Newton şi Rousseau, Dumnezeu a fost justificat, iar acum teorema lui Pope este adevărată (58, 12; 44, 24)[16].

Dacă Newton a descoperit legea ascunsă care dezvăluie o ordine divină în lumea naturală, Rousseau a făcut ceva analog pentru lumea morală: a explicat dezordinea actuală din lumea morală, de care vicarul se plânge într-un mod atât de elocvent, şi a făcut-o astfel încât să arate că este vina noastră, nu a lui Dumnezeu. Dar singurul sfat pe care îl oferă pentru crearea ordinii pare să fie formarea unui contract social. Iar acest lucru, la rândul său, pare să contrazică insistenţa vicarului, care spune că morala trebuie să fie ceva ce putem cunoaşte fiecare în mod individual, privind în noi înşine, independent de învăţătura din cărţi.

---

15. Vezi şi *Reflexionen*, nr. 6736, probabil din aceeaşi perioadă ca şi „Notele": „Mulţi oameni simt plăcere în acţiunile bune, dar tocmai de aceea nu doresc să aibă obligaţii faţă de alţii. Dacă cineva vine la ei în mod supus, vor face orice. Nu vor să se supună faţă de ceea ce este drept în oameni, ci să vadă în aceasta obiectul bunăvoinţei lor. Nu este totuna sub ce formă obţin eu ceva. Nimeni nu trebuie să-mi dea doar fiindcă cer eu ceea ce îmi aparţine de drept" (19, 145).

16. Alphonsus, rege al Castiliei, a fost astronom şi a pretins că ar fi putut să-i dea lui Dumnezeu un sfat potrivit pentru o mai bună ordonare a cerurilor. Leibniz, printre mulţi alţii, menţionează critica sa la adresa lui Dumnezeu doar pentru a o putea respinge în *Eseuri de teodicee*, 193; *cf.* 241-245. Mani este fondatorul religiei dualiste maniheiste. În Rischmüller, găsim o discuţie extinsă asupra acestei „Note", la pp. 200-211. Aşa cum arăt în secţiunea 3, teorema lui Pope, în forma în care a citit-o Kant, susţine că tot ce este este bun; o regăsim în *Essay on Man*.

Rousseau crede că este necesar un legiuitor cu capacităţi asemănătoare celor divine „pentru a da legi oamenilor" şi că el ar putea pretinde că are autoritate divină pentru a convinge masele să i se supună (*Œuvres*, III, 362-364; *Contract*, II, 7). Rousseau nu încearcă să împace aceste afirmaţii, aşa cum nu încearcă nici să răspundă cererii vicarului, care pretinde călăuzire morală.

Kant caută o lege morală prin care deficienţa să nu mai reprezinte ceva rău. Ca şi Rousseau, este preocupat de lumea morală. „Singurul bun necesar în mod natural al unui om în relaţie cu voinţa altora", spune el, „este egalitatea (libertatea), iar în relaţie cu întregul unitatea. Analogie [:] respingere prin care corpul umple propriul spaţiu, aşa cum fiecare face cu al său. Atracţie, prin care toate părţile se unesc într-una singură" (165, 20; 134, 8)[17]. Nu oferă un răspuns la întrebarea referitoare la modul în care legea morală poate aduce ordine în lumea morală, dar nu e satisfăcut de credinţa lui Rousseau într-o conştiinţă care nu trebuie decât să descopere morala prin raţiune pentru a fi motivată de ea. Poate că „temeiurile morale lăuntrice" ne pot ajuta să acţionăm drept dacă nu suntem puternic tentaţi de o dorinţă sau un sentiment de nedreptate pentru a acţiona altfel, spune Kant, dar adesea va fi nevoie de gândul la recompense supranaturale pentru a face morala eficientă şi, în acest caz, ne situăm în afara moralei (28, 3; 22, 8). Gânditorului german i-a trebuit mult timp pentru a găsi un răspuns la această întrebare[18]. Insatisfacţia lui Kant faţă de ceea ce el considera a

17. Herder şi-l aminteşte pe Kant spunând studenţilor săi, în 1764, că „sentimentul altruist este similar puterii de atracţie, iar cel egoist puterii de respingere. Amândouă, când sunt în conflict, constituie o lume" (27, 4; *LE*, pp. 3-4). Vezi şi *Critica raţiunii pure*, p. 574. În „Metafizica moravurilor" (în *Scrieri moral-politice*, trad. rom. de R. Croitoru, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991; după referinţele originale ale autorului, voi da paginile din traducerea românească – n.t.), Kant face un comentariu similar: „Vorbind despre legile datoriei (nu legile naturale), ne considerăm pe noi înşine într-o lume morală (inteligibilă) în care, prin analogie cu lumea fizică, *atracţia* şi *respingerea* unesc laolaltă fiinţele raţionale (pe pământ)". Iubirea îi apropie pe oameni, respectul îi ţine la distanţă. Ambele „forţe morale" sunt necesare pentru ca „împărăţia fiinţelor morale" să se menţină (6, 449; *MM*, pp. 280-281). Vezi Macklem, 1958, anexa II, pentru întrebuinţări timpurii ale forţelor fizice ca metafore pentru morală, şi Probst, 1994, pentru numeroase paralele istorice şi literare.

18. Guéroult discută schimbările de poziţie ale lui Kant în eseuri despre teoria moralei conţinută în prima *Critică* şi despre tranziţia de la poziţia din prima

fi omisiunile sau inadecvările lui Rousseau pare să-i fi orientat gândirea în aceeaşi măsură ca acceptarea estimării lui Rousseau asupra statutului moral al oamenilor obişnuiţi.

3. Teodicee şi morală

Cu înţelegerea retrospectivă pe care ne-o oferă cunoaşterea gândirii kantiene de maturitate, putem pricepe cum decizia sa morală de a respecta înţelegerea comună l-a făcut să aibă nevoie de un principiu al moralei care să îndrume acţiunea fără să presupună calculul consecinţelor cerut de etica wolffiană. Nimic nu poate explica saltul creativ care i-a permis lui Kant să inventeze noul principiu de care avea nevoie. Dar, aruncând o privire asupra operei sale de început, observăm că era pregătit să abordeze problemele impuse de Rousseau. Deşi primele sale publicaţii erau focalizate exclusiv pe probleme ştiinţifice şi metafizice, interesul faţă de problema răului l-a condus la unele reflecţii ce indicau direcţia pe care a urmat-o, în cele din urmă, în etică[19].

În 1753, Academia din Berlin a anunţat o competiţie, al cărei premiu urma să fie înmânat în 1755, pentru cel mai bun eseu despre „sistemul dlui Pope, rezumat în afirmaţia: Totul este bine". Concurenţii au fost rugaţi, printre altele, să compare această perspectivă cu „sistemul optimismului sau alegerea celui mai mare bine", care reprezenta perspectiva lui Leibniz (17, 229n: *TP*, p. LV). Am arătat cât de frecvent apare problema răului în operele filosofice. Reprezenta o chestiune de interes cultural general, iar popularitatea lucrării lui Pope, *Essay on Man*, revitalizase problema, care atinsese o notorietate nemaiîntâlnită de la cutremurul de la Lisabona, din noiembrie 1755. Printre primele manuscrise kantiene, există unele care demonstrează că intenţiona să scrie pentru concurs[20]. Nu a trimis un eseu, dar fragmentele indică faptul că pe la 1754 începuse să se gândească la chestiuni privind perfecţiunea şi natura posibilităţii care îl vor preocupa timp de

---

Critică la aceea din a doua. Vezi Guéroult, 1977, pp. 15-36, 37-48. Sunt de acord cu Henrich, 1992, p. 21, că I. Kant a ajuns la teoria sa motivaţională finală încă de când lucra la *Întemeierea metafizicii moravurilor* (trad. rom. de N. Bagdasar, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972 – n.t.).

19. Această secţiune o datorez în mare parte lui Henrich, 1963, pp. 408-414.

20. Pentru a vedea ce ar fi putut cunoaşte Kant din scrierile lui Leibniz, vezi capitolul XII, 1, nota 5.

mai mult de un deceniu. Problema răului, aşa cum a fost pusă prin întrebarea Academiei în legătură cu Leibniz şi Pope, a orientat gândirea kantiană într-o nouă direcţie.

Leibniz susţine că lumea, creată pentru a arăta slava lui Dumnezeu, are cel mai extins scop conceptibil, de vreme ce slava divină este infinită. El mai credea şi că nu poate fi imaginat un mod mai simplu de a organiza în acest scop entităţi din ce în ce mai complexe. Perfecţiunea este o caracteristică obiectivă a entităţilor unite în vederea unui scop şi poate fi mai mare sau mai mică, în funcţie de numărul acestora, de anvergura scopului şi de măsura în care ele slujesc acelui scop. Prin urmare, aceasta este cea mai bună lume posibilă. Cu toate acestea, ea conţine şi răul. Aşa cum prezintă Kant poziţia leibniziană, Dumnezeu doreşte o lume fără „iregularităţi şi imperfecţiuni, care îi supără pe cei ce au o înclinaţie bună", dar nu poate obţine ceea ce vrea (17, 233 ; *TP*, p. 79). El poate doar să examineze posibilităţile înşiruite în faţa sa şi apoi să aleagă, punând în balanţă binele şi răul aflate într-o lume cu cele din altă lume. El este, spune Kant, asemenea unui marinar forţat să arunce peste bord o parte din încărcătură sau să piardă întreaga corabie (17, 236 ; *TP*, p. 81). Incapabil să modifice posibilităţile care stabilesc ce entităţi pot fi unite şi modurile în care se întâmplă acest lucru, Dumnezeu alege lumea actuală, ştiind dinainte de creaţie că nu va fi în totalitate aşa cum şi-o doreşte.

Problema concepţiei leibniziene, aşa cum o vede Kant, nu este că ea nu reuşeşte să îl exonereze pe Dumnezeu de faptul că vrea răul. Problema constă în aceea că poziţia sa este incompatibilă cu o afirmaţie importantă : că Dumnezeu este infinit şi independent de orice din afara lui. Kant se întreabă ce anume poate face ca entităţile să nu poată fi unite într-un întreg sistematic, chiar dacă perfecţiunile lor, luate separat, trebuie să obţină aprobarea divină. Se pare că, din acest punct de vedere, există un gen de fatalitate care îl controlează pe Dumnezeu (17, 236-237 ; *TP*, pp. 81-82). Fiind, ca şi alţii, un voluntarist teolog, Kant crede că acest lucru este pur şi simplu inacceptabil. Dar nu încearcă să apere o poziţie voluntaristă convenţională. Scopul său este să apere teza lui Pope împotriva lui Leibniz.

Crezul lui Pope este exprimat în două versuri celebre :

> În ciuda minţii rătăcite-ades ori a mândriei, accept
> C-un adevăr există, sigur şi clar : „Orice este, E DREPT".

În traducerea germană a lui Brockes, cea folosită de Academie şi de Kant, Pope este făcut să spună că tot ceea ce există este ***bun***. El neagă

astfel, în aparenţă, ceea ce Leibniz acceptă, şi anume că există nici un fel de rău[21]. Iar Kant crede că Pope are o metodă prin care demonstrează că afirmaţia este adevărată. Considerând *Essay on Man* un tratat tehnic într-o măsură mai mare decât pare plauzibil, Kant spune că perfecţiunea sistemului lui Pope stă în faptul că el „subordonează orice posibilitate suveranităţii unei fiinţe originare atotsuficiente. Aflându-se în puterea acestei fiinţe, lucrurile nu pot avea alte proprietăţi, nici măcar pe acelea care sunt numite necesare în mod esenţial, în afară de cele care se armonizează împreună pentru a da o expresie completă perfecţiunii sale" (17, 233-234 ; *TP*, p. 80). Pe scurt, Dumnezeu trebuie să determine atât posibilităţile, cât şi lumea actuală.

În fragmentele respective, Kant nu explică modul în care această schimbare izbitoare – pe care Leibniz o respinge în mod explicit (vezi capitolul XII, 1) – ar sprijini teza lui Pope conform căreia totul este bine. Dar susţine, în schimb, că perfecţiunea sau bunătatea metafizică nu este, aşa cum apare la Leibniz, o însuşire obiectivă a întregurilor complexe. Perfecţiunea trebuie să fie mai degrabă o relaţie între o voinţă şi ceea ce determină aceasta. O entitate perfectă trebuie să reflecte perfect voinţa fiinţei care a creat-o. Proiectul lui Leibniz eşuează pentru că el susţine că voinţa divină originară are în vedere binele complet şi apoi admite că posibilităţile independente exclud acest lucru. Deci lumea creată se opune voinţei creatorului ei. Atunci, crede Kant, o lume perfectă poate exista doar dacă Dumnezeu întemeiază posibilităţile în aşa fel încât nimic din ceea ce creează nu se poate împotrivi voinţei sale.

Kant a folosit teza conform căreia Dumnezeu întemeiază posibilitatea în lucrarea sa din 1755, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae, nova dilucidatio* (1, 395-396 ; *TP*, pp. 15-17). A elaborat-o într-o formă mai extinsă în eseul din 1763, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*[22]. În acesta

21. Alexander Pope, *Essay on Man*, I, 293-294. Traducerea lui Brockes (1740) sună astfel :
Trotz unserm Geist, der öfters irrt, trotz unserm Stolz und Übermuth,
So ist die Wahrheit offenbar : das alles das, was ist, ist gut.

22. Eseul a fost scris şi chiar publicat în 1762. Vezi *TP*, p. LIX. Kant discută eseul în *Lectures on Philosophical Theology*, pp. 65-69, încercând să încadreze argumentul în critica sa. Se referă la el şi în cursurile sale de etică de mai târziu, *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, 27, 718, *LE*, p. 441, retrăgând afirmaţia făcută mai demult că argumentul ar fi valid.
Sunt îndatorat lui Paul Guyer pentru dezbaterea acestor chestiuni.

din urmă, Kant explică foarte clar şi afirmaţia sugerată în fragmentele anterioare despre natura relaţională a perfecţiunii. El remarcă faptul că, deşi foloseşte ideea perfecţiunii într-un mod neconvenţional, nu tratează acest lucru cu uşurinţă. A făcut „investigaţii atente" asupra conceptului şi s-a convins în final că într-o înţelegere adecvată a perfecţiunii se află „multe lucruri capabile să clarifice natura sufletului, a propriilor trăiri şi chiar a conceptelor fundamentale ale filosofiei practice". Admiţând că termenul „perfecţiune" este folosit într-o varietate de moduri, Kant s-a convins că miezul semnificaţiei termenului, implicat chiar în utilizări aberante, „presupune întotdeauna o relaţie cu o fiinţă înzestrată cu dorinţă şi capacitate de cunoaştere" (2, 90; *TP*, p. 134).

Sugestiile kantiene nedezvoltate despre posibilităţi şi perfecţiune amintesc de afirmaţiile pe care le-am remarcat la filosofi anteriori lui Kant. Descartes susţinea teza puternic voluntaristă conform căreia Dumnezeu a creat atât esenţe, cât şi adevăruri eterne. Crusius a făcut o descriere relaţională a „binelui", definindu-l în termenii alegerii voite, deşi a continuat să considere perfecţiunea o calitate obiectivă, identificând-o cu puterea cauzală. De asemenea, el a negat că aceasta ar fi cea mai bună dintre toate lumile posibile şi a apărat o formă de voluntarism. Dar, în *Nova Dilucidatio*, Kant afirmă clar că respinge concepţia cartesiană despre Dumnezeu (I, 396; *TP*, p. 17), iar într-un scurt eseu din 1759, respinge atât voluntarismul, cât şi atacul lui Crusius asupra optimismului. El argumentează în favoarea afirmaţiei anticrusiene că există o singură lume posibilă care să fie cea mai bună, respinge voluntarismul, spunând că nu merită pur şi simplu să existe controverse asupra lui[23], şi nu îl mai comentează direct nici în eseul *Der einzig mögliche Beweisgrund*. Dar noua idee relaţională a perfecţiunii reprezintă un pas în această direcţie.

Kant consideră că voinţa lui Dumnezeu nu poate reprezenta singurul aspect al naturii sale care întemeiază posibilităţile, deoarece „o voinţă presupune întotdeauna posibilitatea internă a lucrului însuşi" pe care îl voieşte. Prin urmare, trebuie ca întreaga natură infinită a lui Dumnezeu – atât înţelegerea sa, cât şi voinţa sau dorinţa sa – să fie temeiul posibilităţilor. Aceste două aspecte ale lui Dumnezeu colaborează în vederea determinării posibilităţilor, deoarece, aşa cum spune Kant într-o frază obscură, „aceeaşi natură infinită se raportează la toate esenţele lucrurilor

23. Vezi „An Attempt at some Reflections on Optimism", 2, 30, 33; *TP*, pp. 71, 75. Kant se referă în mod favorabil la acest eseu în *Lectures on Philosophical Theology*, p. 137.

ca temei al lor. În acelaşi timp, ea posedă relaţia dorinţei supreme pentru cele mai mari consecinţe care sunt date prin aceasta, iar ultima [dorinţa] poate fi rodnică doar dacă primele [esenţele] sunt presupuse". Dorinţa lui Dumnezeu de a exprima întreaga sa natură este anticipată prin modul în care sunt constituite posibilităţile. Kant afirmă clar acest lucru atunci când spune că „posibilităţile lucrurilor înseşi, care sunt date prin natura divină, sunt în armonie cu marea sa dorinţă". El adaugă apăsat că „bunătatea şi perfecţiunea constau în această armonie" (2, 91 ; *TP*, p. 135).

Pufendorf a respins egalizarea fiinţei cu binele. Kant neagă faptul că realitatea şi perfecţiunea sunt identice şi respinge în mod explicit concepţia leibniziană conform căreia armonizarea multor lucruri într-un tot unitar ar constitui perfecţiunea (2, 90 ; *TP*, p. 134). Faptul că lumea împlineşte dorinţa divină o face perfectă. Kant înlocuieşte astfel concepţia leibniziană a perfecţiunii cu o concepţie modelată după înţelegerea crusiană a bunătăţii (capitolul XX, 5). El consideră acum că perfecţiunea este relaţia dintre dorinţa conştientă de a da fiinţă unei stări de lucruri şi existenţa unei stări de lucruri care realizează pe deplin dorinţa.

În eseul *Der einzig mögliche Beweisgrund*, Kant ne oferă o sugestie despre cum s-ar încadra acest lucru într-o teodicee. El spune că ia în considerare în principal cursul evenimentelor naturale. În acest orizont, este clar că teza lui Pope, nu cea a lui Leibniz, este adevărată, de vreme ce orice lucru existent reprezintă un rezultat al voinţei lui Dumnezeu şi, prin urmare, este perfect prin definiţie. Astfel, „toate schimbările care au loc în lume şi care au un caracter mecanic şi, prin urmare, necesar [...] trebuie să fie întotdeauna bune, pentru că sunt în mod natural necesare" (2, 110 ; *TP*, p. 152). Problema răului fizic este rezolvată : el pur şi simplu nu există. Kant atinge foarte tangenţial problema răului moral. Se întreabă dacă libertatea umană presupune ca Dumnezeu să repare mereu lumea, pentru ca aceasta să funcţioneze armonios, şi ne asigură că regularităţile statistice care apar într-un număr mare de acţiuni libere arată faptul că acest lucru nu este necesar. Deşi crede că nici libertatea, nici contingenţa actelor libere nu sunt înţelese în mod adecvat, este sigur de faptul că „legile libertăţii" nu aduc indeterminare în cadrul ordinii şi armoniei lumii (2, 110-111 ; *TP*, pp. 152-153).

În ciuda modului sumar în care a schiţat răul moral în eseul *Der einzig mögliche Beweisgrund*, Kant se îndreaptă spre concepţiile susţinute de el pe la 1765. A ajuns în punctul în care concepe un tip de putere

activă conştientă, non-leibniziană, care nu este determinată la acţiune de ceva exterior sieşi, nici măcar de posibilităţi. Dumnezeu nu poate fi limitat sau determinat de ceva extern şi, cu toate acestea, este împins spre alegeri foarte bine determinate. Fiind îndemnat în acest fel, el nu poate fi călăuzit de o bunătate preexistentă. O stare de lucruri poate fi bună, susţine acum Kant, doar dacă cineva o vrea sau o doreşte ; iar voinţa şi dorinţa presupun posibilitatea obiectului voinţei sau dorinţei. Deci, atunci când natura lui Dumnezeu întemeiază posibilităţile, ea nu poate face acest lucru luând drept călăuză ceva bun în mod independent.

În al doilea rând, o problemă clară şi definită se pune pentru Kant. Cum decide Dumnezeu ce esenţe să creeze fără a apela la consecinţe? Un voluntarist tradiţional ar fi putut să spună, în spiritul lui Descartes, că în acest caz Dumnezeu este incomprehensibil[24]. Dar, aşa cum arată clar „Reflections on Optimism" (2, 29-35 ; *TP*, pp. 71-76), Kant respinge voluntarismul[25]. El crede că trebuie să existe un principiu şi numai unul care lucrează în natura divină, dar nu ne sugerează în nici un fel care ar putea fi acesta (2, 125-126 ; *TP*, p. 166). Oricum, indiferent de principiu, el trebuie să-i permită creaţiei lui Dumnezeu să reprezinte rezultatul naturii sale intime. Trebuie să explice cum acţionează Dumnezeu – iar Dumnezeu acţionează în mod autonom.

4. Teodicee şi libertate

Afirmaţia lui Kant din 1763, aceea că libertatea nu este înţeleasă în mod adecvat, marchează o schimbare în gândirea sa. Mai devreme, susţinuse o concepţie a libertăţii de sorginte wolffiană. Dar una dintre primele sale opere majore conţine formularea unei probleme a acestei concepţii a libertăţii, iar meditaţia prelungită a lui Kant asupra teodiceei se poate să-i fi trezit dorinţa de a o revizui. Problema apare în *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* din 1755, scrisă în perioada în care Kant se gândea la Pope şi Leibniz.

---

24. *Cf.*, de pildă, remarca din „Convorbire cu Burman", în *Writings*, III, 348 : „Nu trebuie să ne permitem niciodată luxul de a încerca să supunem natura şi operaţiile divine raţionamentului nostru".

25. În cursurile sale de etică, aşa cum au fost ele consemnate de Herder la scurt timp după aceea, Kant spune că a cere supunere faţă de Dumnezeu doar pentru că Dumnezeu vrea acest lucru îl transformă pe acesta într-un despot (27, 9 ; *LE*, p. 5).

În latura sa ştiinţifică, *Allgemeine Naturgeschichte* este o încercare de a arăta că formarea întregului sistem de corpuri cereşti poate fi descrisă într-o manieră mecanicistă. Faimoasa ipoteză a lui Kant spune că particulele materiei sunt construite astfel încât să se grupeze singure în unităţi mai mari şi mai complexe, ca apoi să se separe. Aceasta este o perspectivă antiocazionalistă[26]. Dumnezeu este activ în crearea atomilor individuali, dar îi face în aşa fel încât ei formează, de-a lungul unui timp infinit, nenumărate galaxii şi sisteme solare şi apoi se despart, într-un spectacol nesfârşit şi sublim al schimbării ordonate. Legile lui Newton oferă regulile după care se mişcă atomii. Fără a invoca cunoaşterea esenţelor interne ale atomilor, legile explică modul în care mişcările lor determinate intern generează marile frumuseţi, foloase şi armonii ale lumii naturale, atât de mult evidenţiate de apărătorii argumentului proiectului divin[27]. Aceste armonii furnizează, într-adevăr, dovezi ale existenţei divine, spune Kant, cu atât mai mult cu cât ele iau naştere dintr-un mecanism nesupravegheat. Ele arată cu claritate

> că trăsăturile esenţiale [ale naturii] nu pot poseda o necesitate independentă, ci trebuie să-şi aibă originea într-o înţelegere unică. [...] Există, atunci, o Fiinţă a fiinţelor, [...] din care natura îşi derivă originea, incluzând însăşi posibilitatea esenţei determinărilor sale (1, 333-334).

Astfel, *Allgemeine Naturgeschichte* este atât o teodicee parţială, cât şi o teorie ştiinţifică, gândirea fragmentelor de teodicee fiind implicită.

În acest univers armonios şi folositor, rezultat din legi mecanice şi indicând construcţia divină a posibilităţilor astfel încât totul să fie perfect, ce se poate spune despre om? Lumea naturală implică atât decădere şi distrugere, cât şi creştere şi integrare[28]. Dar oamenii sunt

---

26. Kant li se opune aici nu numai lui Malebranche, ci şi lui Descartes, care crede că este absurd să atribui particulelor materiei proprietăţi prin care se atrag reciproc, influenţând astfel, de la distanţă, ceea ce se întâmplă. Vezi „Letter to Mersenne", 20 aprilie 1646, în *Writings*, III, 285.
27. *Cf. Distinctness*, 2, 286; *TP*, p. 259.
28. În eseul *Der einzig mögliche Beweisgrund*, Kant evidenţiază exact acest fapt, considerându-l o ocazie pentru a-şi declara angajamentul faţă de noul principiu al perfecţiunii: „Chiar dacă, aşa cum susţinea Newton, din punct de vedere natural este inevitabil ca un sistem asemănător celui solar să se epuizeze într-un final şi să ajungă într-o stare de completă stagnare, [...] nu aş vrea totuşi să-l urmez şi când spune că este necesar ca Dumnezeu să-l refacă prin intermediul unei intervenţii miraculoase. Pentru că, fiind un

diferiţi. În primul rând, suntem nemuritori şi putem spera că, după „transformarea fiinţei noastre", vom fi „eliberaţi de dependenţa faţă de lucrurile finite" şi capabili să „găsim în tovărăşia Fiinţei Infinite bucuria adevăratei beatitudini" (1, 321-322; *Allgemeine Naturgeschichte*, pp. 142-143). În al doilea rând, putem să fim virtuoşi. Iar în ultimele două secţiuni din *Allgemeine Naturgeschichte*, Kant speculează despre modul în care oamenii şi alte fiinţe asemănătoare lor au fost plasaţi în univers. Ar fi arogant, spune Kant, să presupunem că nu există viaţă ca a noastră pe alte corpuri cereşti: am fi ca păduchii de pe capul unui cerşetor, care presupun că sfera lor este singura locuită. Cum ar putea fi alte fiinţe raţionale? Kant bănuieşte că ar exista deosebiri importante (1, 355-356). Cei mai aproape de Soare decât noi vor avea trupuri mai grele şi mai rigide, iar cei mai depărtaţi vor fi mai puţin împovăraţi de trup[29]. Fiinţele mai uşoare vor fi mai inteligente, mai morale şi, în consecinţă, vor trăi mai mult decât cele mai grele. Aici, pe Pământ, spune el, suntem la mijloc între locuitorii foarte uşori ai lui Jupiter şi cei mult mai grei de pe Mercur. Deci ne aflăm într-o poziţie mediană: tentaţi de trup, suntem totuşi capabili să rezistăm imboldurilor sale prin exerciţiul inteligenţei noastre.

Kant a refuzat să speculeze asupra posibilităţii de a scăpa vreodată pe deplin de tentaţie şi de viciul care derivă din ea. Dar îşi încheie ideea remarcând faptul că nu poate crede într-un suflet nemuritor care să fie întotdeauna limitat la viaţa terestră. La urma urmei, acesta este doar un colţ minuscul dintr-un univers infinit. Poate că după moarte vom reuşi să ne satisfacem o parte din curiozitatea stârnită în noi de

---

efect la care natura este cu necesitate predestinată, ca rezultat al legilor sale esenţiale, presupun din aceasta că este şi unul bun" (2, 110 n.; *TP*, p. 152 n). Aici, Kant adoptă unul dintre argumentele din corespondenţa Leibniz-Clarke şi încearcă să-i împace pe Leibniz şi Newton. *Der einzig mögliche Beweisgrund* încercase deja această reconciliere, la o scară mai mare. Câteva dintre primele *Reflexionen* despre religie arată faptul că filosoful german a continuat să fie preocupat de intervenţia specială divină şi semnificaţia providenţei în absenţa sa. Vezi 19, 617-623, nr. 8081 şi 8082.

29. Kant nu a fost primul care a făcut speculaţii asupra trăsăturilor fizice ale locuitorilor altor planete. În *Elementa Mathesos Universae*, Wolff a încercat să estimeze înălţimea fiinţelor care trăiesc pe Jupiter, calculând mărimea ochilor necesară pentru a suporta strălucirea soarelui de acolo şi apoi deducând mărimea trupului adecvat acestor ochi. Aici îi sunt îndatorat lui Barber, 1955, p. 153 n.

gândul la imensitatea lumii şi vom deveni călători prin spaţiu[30]. Vom fi cel puţin capabili – mai mult decât pe pământ – să ne depăşim interesul faţă de lucrurile finite şi să găsim satisfacţie doar făcându-i plăcere fiinţei supreme? Kant respinge orice cunoaştere, dar continuă spunând:

> De fapt, atunci când mintea cuiva este plină de astfel de consideraţii şi de ceea ce tocmai am spus, atunci vederea unui cer înstelat, într-o noapte plăcută, oferă un soi de plăcere pe care doar sufletele nobile o pot simţi. În liniştea universală a naturii şi pacea simţurilor, puterea îngropată a cunoaşterii din sufletul nemuritor vorbeşte o limbă de nenumit şi furnizează concepte încă nedesfăşurate, care se pot lăsa simţite, dar nu pot fi descrise (1, 367)[31].

Aceste speculaţii oarecum bizare evidenţiază preocuparea lui Kant faţă de poziţia morală a fiinţelor raţionale într-un univers newtonian infinit. Ele sugerează, de asemenea, o problemă pentru teodiceea kantiană. Poate exista o lume morală care, la fel cu lumea fizică, să fie rezultatul acţiunii independente a unităţilor sale constituente? Dacă sufletele ţin de o ordine a valorii cu mult mai înaltă decât lucrurile fizice, aşa cum susţine Kant în *Allgemeine Naturgeschichte*, cu siguranţă că nu poate fi vorba de faptul că ordinea şi armonia iau naştere din interacţiunea lucrurilor fizice, însă nu şi din a sufletelor. Pe vremea când citea reflecţiile nefericite ale vicarului savoiard în legătură cu această problemă, Kant însuşi medita la ea de mulţi ani.

Genul de ordine presupusă în mod tradiţional de o teodicee este unul în care celui virtuos i se dăruieşte fericirea, iar cel vicios este pedepsit. În 1755, Kant încă mai gândea în termenii impuşi de Christian Wolff, iar structura de bază a gândirii wolffiene ridică o problemă asupra apariţiei acelui gen de ordine în universul din *Allgemeine Naturgeschichte*. Concepţia wolffiană a lui Kant asupra libertăţii morale, expusă în *Nova Dilucidatio*, îl pune în dificultate. El respinge ideea că libertatea ar putea fi doar simpla indiferenţă faţă de alternativele aflate în faţa cuiva. Aceasta ar conduce la un comportament arbitrar şi nu ar da seama de responsabilitate. În schimb, el propune o descriere a libertăţii ca spontaneitate, pe care o interpretează ca acţiune rezultând

30. Merită remarcat contrastul dintre această atitudine faţă de spaţiile infinite şi spaima teribilă a lui Pascal.

31. Vezi Probst, 1994, pentru un comentariu asupra acestui pasaj în conexiune cu o analiză extinsă a unuia opus de la sfârşitul celei de-a doua *Critici*.

din percepţia proprie a binelui. „Spontaneitatea", spune raţionamentul kantian în discuţie,

> este acţiune care izvorăşte dintr-un *principiu intern*. Când această spontaneitate este determinată în conformitate cu reprezentarea a ceea ce este cel mai bine, ea este numită libertate. Cu cât este mai sigură afirmaţia că o persoană se supune legii şi, prin urmare, cu cât este mai determinată de toate motivele postulate ca specifice voinţei, cu atât libertatea acelei persoane este mai mare (1, 402; *TP*, pp. 25-26).

Din această perspectivă, este posibil ca cei virtuoşi să fie mereu fericiţi. Cu siguranţă că Wolff credea acest lucru. Dar în universul din *Allgemeine Naturgeschichte* persistă o problemă; aceea că şansele de a deveni virtuos nu sunt egale. Agenţii mai inteligenţi sau care, după părerea lui Kant, sunt făcuţi dintr-o materie mai puţin densă au o şansă mai mare de a percepe binele în mod corect şi de a obţine virtutea şi recompensele ei decât cei mai puţin inteligenţi sau mai denşi. Cu siguranţă că nimeni nu merită să fie creat mai mult sau mai puţin inteligent sau să se nască în părţi mai dense sau mai puţin compacte ale universului. Kant cunoştea remarca tranşantă a lui Crusius, care preciza că libertatea wolffiană transformă virtutea într-o chestiune de noroc, şi nu se poate să fi trecut cu vederea insistenţa lui Rousseau asupra importanţei pentru teodicee a credinţei că Dumnezeu răsplăteşte virtutea. Cu toate acestea, din perspectiva wolffiană susţinută de Kant în 1755, ar exista un anumit caracter arbitrar în acţiunile lui Dumnezeu care face imposibilă justificarea căilor sale faţă de om. Iar acesta nu ar putea fi înlăturat nici dacă regularităţile statistice ale acţiunilor, înfăptuite potrivit legilor libertăţii, ne-ar permite să afirmăm că, în alte privinţe, lumea morală este ordonată şi armonioasă.

Kant pare astfel determinat din punct de vedere moral să găsească o nouă descriere a libertăţii. Se poate să fi văzut o sugestie în declaraţia lui Rousseau că „supunerea în faţa unei legi pe care singur ţi-ai stabilit-o înseamnă libertate" (*Œuvres*, III, 365; *Contract*, I, 8). Dumnezeu stabileşte o lege pentru el însuşi, iar noua perspectivă kantiană asupra modului în care Dumnezeu decide cum să constituie posibilităţile a deschis o cale prin care filosoful să poată rezolva latura morală a problemei teodiceei. Atribuirea răului moral liberului arbitru uman este, bineînţeles, o soluţie a cărei vechime ajunge până la Sfântul Augustin. Dar Kant se îndreaptă spre o nouă perspectivă asupra raportului voinţei cu binele. Nu mai crede că voinţa urmăreşte doar ceea ce i se pare a fi bine. Această concepţie a ridicat problema pe care a

întâmpinat-o şi Anselm, referitoare la căderea diavolului (vezi capitolul II, 3). Kant o evită, adoptând ceea ce este de fapt soluţia lui Anselm. Putem vrea într-adevăr ceea ce considerăm a fi bine, dar se poate, de asemenea, ca voinţa noastră să fie în acord cu legea morală. Atunci răul moral nu mai poate fi provocat de necunoaşterea a ceea ce este deja bine sau rău. Ceea ce rezultă din deciziile lui Dumnezeu este, inevitabil, perfect. În acelaşi fel, tot ce rezultă din alegerea autonomă a oamenilor ar trebui să fie cu necesitate bun din punct de vedere moral. Iar dacă voinţa umană, asemenea celei divine, nu este determinată în mod necesar de factori externi, atunci exerciţiul voinţei noastre ţine de propria responsabilitate. Dacă nu suntem întotdeauna buni, nu putem folosi natura ca scuză[32].

5. Raţiune şi sentiment

Poziţia wolffiană adoptată de Kant la început, precum şi reflecţiile sale despre posibilitate şi perfecţiune nu sugerează că ar fi avut o prejudecată sentimentalistă atunci când a început să discute despre morală. Cu toate acestea, remarcele pe care le-am citat în prima secţiune din eseurile kantiene scrise la începutul anilor 1760 sugerează o înclinaţie puternic sentimentalistă. Ce putem deduce de aici?

Traducerile germane ale primelor două volume de etică ale lui Hutcheson au fost publicate în 1762, iar Kant deţinea exemplare ale lor[33]. Studiile sale anterioare asupra ideii că perfecţiunea şi bunătatea presupun o relaţie cu voinţa şi dorinţa l-au făcut probabil să considere că Hutcheson gândea în termeni similari. Am argumentat în capitolul XVI, 3, că Hutcheson atribuie diferenţierile morale din lumea umană sentimentului prin care reacţionăm la anumite fapte ce privesc motivaţia. El nu sugerează că, prin reacţiile noastre, noi percepem – chiar dacă în mod confuz şi indistinct – vreo proprietate morală unică a motivelor faţă de care reacţionăm. Sentimentul moral trăit, cauzat de observarea bunăvoinţei, generează pur şi simplu diferenţierile morale

32. Kant ia în considerare mult mai târziu, în *Die Religion innerhalhb der Grenzen der blossen Vernunft* (*Religia în limitele raţiunii*), problema motivului pentru care nu reuşim să facem în mod liber alegerile cuvenite. Vezi 6, 39-40; 44-51, 83; *Religia*, pp. 34-35, 40-44, 78.

33. Warda, 1922, p. 50. Lucrarea lui Hutcheson, *System*, a fost de asemenea tradusă de Lessing, dar Kant nu deţinea nici un exemplar al ei.

într-o lume altfel lipsită de ele. Probabil că pentru Kant aceasta a reprezentat o modalitate tentantă de a-şi dezvolta propria concepţie, cu toate că, spre deosebire de Hutcheson, a început prin a examina modul în care Dumnezeu decide în privinţa posibilităţilor şi realităţilor. Nu se poate ca Dumnezeu să fi luat deciziile iniţiale asupra posibilităţilor dintr-un sentiment reactiv, de vreme ce nu exista nimic determinat la care el să reacţioneze. Prin urmare, pare improbabil ca Hutcheson să-l fi făcut pe Kant să creadă că judecăţile morale rezultă mai degrabă din sentiment decât din raţiune.

În *Illustrations on the Moral Sense*, Hutcheson a comentat o altă problemă, la fel de importantă – dificultatea de a arăta modul în care raţiunea, de una singură, ne poate face să acţionăm (capitolul XVI, 4). Kant a simţit forţa problemelor remarcate de Hutcheson în opera lui Clarke şi a altor intelectualişti şi acest lucru l-a apropiat cel mai mult de sentimentalism[34]. În lucrarea de început *Observaţii asupra sentimentului frumosului*, afirmaţiile sale hutchesoniene sunt mult mai accentuate atunci când discută despre „temeiurile motivaţiei" (2, 221; *Observaţii*, p. 66). El sugerează că „viciile şi crimele morale" pot fi „probate de raţiune" (2, 212; p. 53), dar discută morala doar în măsura în care ea afectează frumuseţea sau sublimul caracterului. Adevărata virtute, crede el, „este singura sublimă", dar este rară (2, 215; 227; pp. 57, 74). Iar problema o constituie motivele. După ce spune că principiile morale nu sunt reguli speculative, ci conştiinţa sentimentului de demnitate a naturii umane, Kant continuă să discute alte motive disponibile pentru cei cărora le lipseşte acest sentiment. Aceşti oameni, care constituie majoritatea, pot fi făcuţi să acţioneze în forma moralităţii fie din simpatie cu alţii şi din dorinţa de a le fi pe plac, fie dintr-un simţ al onoarei ori un interes pentru ceea ce vor crede alţii despre ei. Pot fi admirabili în variate moduri, dar, cu toate acestea, nu sunt sublimi, pentru că nu sunt virtuoşi (2, 217-220; pp. 60-63).

Kant demonstrează aici că este mult mai conştient de bogăţia trăirii umane decât consideră cei care îi citesc de obicei doar ultimele scrieri etice formale. Admiţând existenţa unei varietăţi de motive altruiste şi chiar nobile, este totuşi îngrijorat de inconstanţa lor şi de faptul că majoritatea ne pot împinge cu uşurinţă să acţionăm într-un mod greşit. Doar un puternic sentiment de afecţiune universală poate controla sentimentele generoase mai specifice permiţându-ne astfel să acţionăm drept şi, „imediat ce acest sentiment s-a ridicat la universalitatea sa

34. Aici îl urmez pe Henrich, 1957.

adecvată, devine sublim, dar în acelaşi timp mai rece" (2, 216; *Observaţii*, p. 58). Prin urmare, „principiile" faţă de care Kant îşi exprimă aici admiraţia sunt reci şi imuabile, dar în acelaşi timp universale în aplicarea lor. În această lucrare, Kant este într-adevăr un sentimentalist în ceea ce priveşte motivaţia, dar sentimentul la care apelează este unul foarte raţional.

În *Observaţii asupra sentimentului frumosului*, Kant nu are ocazia să discute principiul după care apreciem ce este drept sau nedrept şi putem observa din cealaltă lucrare, scrisă în aceeaşi vreme, că nu avea o idee clară despre care ar putea fi acesta. În 1762, a participat la concursul Academiei din Berlin cu eseul *Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Ethik* (*TP*, pp. LXII-LXIII). Cele patru paragrafe scurte dedicate moralei conţin primul său efort publicat vizând în mod explicit principiile judecăţii morale (1, 298-300; *TP*, pp. 272-274). Este semnificativ faptul că, deşi îi mulţumeşte lui Hutcheson pentru că ne-a îndrumat pe calea unor „observaţii încântătoare", se concentrează asupra a ceea ce el numeşte, într-o manieră cu totul contrară lui Hutcheson, „conceptul primar al obligaţiei". Dezbaterea asupra conceptului, condensată şi destul de neclară, este încadrată de dezacordul dintre Wolff şi Crusius în legătură cu acesta. Vederile lor erau expuse de popularizatori ca Johann Christoph Gottsched, a cărui lucrare în spirit wolffian, *Erste Gründe der gesammten Weltweisheit*, a avut opt reeditări între anii 1730 şi 1780, şi Christian Fürchtegott Gellert, un profesor universitar îndrăgit, ale cărui cursuri edificatoare despre morala crusiană au fost publicate postum, în 1770. Însuşi Kant preda din manualele wolffiene ale lui Alexander Gottlieb Baumgarten şi existau multe alte manuale care repovesteau – sau, ca acela al lui August Friedrich Müller, amestecau în diferite moduri – concepţiile opuse ale celor doi gânditori germani importanţi ai mijlocului de secol. Kant a încercat să-i depăşească.

În schimb, în eseul *Cercetare asupra clarităţii* nu pretinde să ajungă prea departe. Dimpotrivă, începe prin a spune că îşi propune să explice de ce nu înţelegem conceptele de acţiune liberă şi dreptate aşa cum apar la Dumnezeu şi nici „chiar atunci când se ivesc în noi" (2, 297; *TP*, p. 271). Tema eseului este posibilitatea de a obţine certitudinea în legătură cu principiile de bază. Kant susţine că atât principiile formale, cât şi cele materiale sunt necesare în toate demonstraţiile complete (2, 294-295; *TP*, pp. 268-269). În acest caz, care principii ne pot oferi certitudine în morală?

Kant respinge din capul locului un tip de principiu de bază. Un principiu prim al moralei nu poate afirma necesitatea unui mijloc. De fapt, necesitatea unui mijloc „nu indică nici un fel de obligaţie". Doar un principiu de *necessitas legalis* – necesitate legală – ar putea constitui un principiu al obligaţiei morale. Termenul este împrumutat de la Crusius[35], iar Kant merge mai departe pe calea deschisă de Crusius. Gândind încă în termeni de mijloc şi scop, el spune că obligaţia există doar pentru acţiunile „subordonate unui scop necesar în sine". Acest lucru sugerează, aşa cum susţinea Crusius, că obligaţia depinde de un scop independent de propriile dorinţe ale agentului. Dar afirmaţia lui Kant este totuşi diferită. Când ne arată ce ar putea servi ca temei al cunoaşterii morale, el foloseşte ca exemple atât principiul wolffian, cât şi pe cel crusian. Şi „fii cât mai perfect", şi „supune-te voinţei lui Dumnezeu" pot fi principii de bază atâta vreme cât fiecare impune acţiuni în sine, şi nu doar ca mijloace. Acest tip de regulă trebuie să fie imposibil de demonstrat, adaugă Kant, deoarece doar propoziţiile practice privind necesitatea mijloacelor pot fi dovedite adevărate – bineînţeles, doar în ipoteza că acceptăm scopul[36].

În acest punct, Kant îl abandonează pe Crusius şi declară că principiul wolffian este primul principiu formal al acţiunii. Cum putem atunci să-i conferim conţinutul de care are nevoie, detaliile despre ceea ce este perfect? Kant spune că trebuie să ne bazăm pe sentiment, deoarece acesta este modul nostru de a experimenta binele. De asemenea, el spune: caracterul în mod nemijlocit respingător al opoziţiei faţă de voinţa divină furnizează un alt principiu material, care trebuie totuşi să fie subordonat principiului formal al perfecţiunii. În legătură cu astfel de principii prime materiale, „Hutcheson şi alţii" ne-au oferit un punct de plecare, denumit de ei sentiment moral (2, 298-300; *TP*, pp. 272-274).

Eseul *Cercetare asupra clarităţii* arată astfel limpede faptul că filosoful germnan considera sentimentul drept sursa unei părţi a temeiurilor judecăţii morale, şi nu doar un motiv, aşa cum sugerează *Observaţii asupra sentimentului frumosului*. Cu toate acestea, este semnificativ modul în care se admite ca sentimentul să aibă o contribuţie în îndrumarea noastră. Kant spune că sentimentul binelui, care, în mod natural, ar trezi dorinţa, trebuie subordonat unui principiu formal ce furnizează

35. Vezi Crusius, *Anweisung* sau *Ghid*, 162, p. 301, discutat în capitolul XXI, 6.

36. Aici Kant pare să creadă că principiul utilizării mijlocului în vederea unui scop este demonstrabil, deoarece este analitic, şi că principiile morale nu identifică predicatul şi subiectul.

necesitatea implicată în obligaţia morală, dar nu poate oferi prin el însuşi îndrumarea necesară. Nu admite ca sentimentul binelui să fie un ghid prin el însuşi, aşa cum pare să facă uneori vicarul lui Rousseau. Plasând o constrângere formală asupra acestor sentimente, el răspunde la o problemă despre rolul sentimentului în morală care îşi are originea la Rousseau.

Problema este una asupra căreia avertizează în mod expres în cursurile sale de etică la care a asistat Herder în 1764. „Este adesea dificil", povesteşte Herder că ar fi spus Kant, „să distingem conştiinţa naturală de aceea dobândită. Mare parte din ceea ce este dobândit este luat drept natural" (27, 42; *LE*, p. 18). Vicarul lui Rousseau ne transmite că avem un ghid infailibil în conştiinţă, însă apoi spune că trebuie să ne facă „să distingem între ideile dobândite şi sentimentele noastre naturale" (*Œuvres*, IV, 599; *Émile*, p. 289). Rousseau crede că natura umană este atât de transformată şi coruptă de evoluţia sa istorică, încât „nici unul dintre noi nu-şi mai cunoaşte natura originală" (IV, 407-408; p. 151). Vicarul admite că trebuie să „ştim cum să recunoaştem" conştiinţa atunci când ne vorbeşte şi, deoarece ne vorbeşte în limbajul naturii, „pe care totul ne-a făcut să-l uităm", puţini sunt cei care o aud (IV, 601; pp. 290-291). Se poate, spune Rousseau, ca „inima să primească legi doar de la ea însăşi" (IV, 521; p. 234); dar dacă inima este coruptă, cum pot răspunsurile ei să îndrume în mod sigur până şi acţiunile unui simplu ţăran?

Kant a împărtăşit o perioadă de timp credinţa lui Hutcheson şi Rousseau în faptul că raţiunea singură, aşa cum este înţeleasă în mod tradiţional, nu ne poate determina să acţionăm[37]. Dar sentimentul singur nu avea cum să pară potrivit pentru a explica modul în care fiecare agent poate juca un rol adecvat în constituirea lumii morale. Kant crede că sentimentele, în special cele corupte, variază prea mult de la o persoană la alta şi de la un moment la altul pentru a reprezenta sursa ordinii morale. Doar raţiunea este capabilă să furnizeze necesităţile presupuse de legile unei lumi. Dar acest tip de raţiune trebuie să fie accesibil în mod egal tuturor şi trebuie să posede nemijlocirea sentimentului, fiind în acelaşi timp mai mult decât un sentiment. Facultatea raţională care acţionează în acest caz trebuie să fie şi ea

37. Acest lucru este clar în primele „Note", aşa cum am arătat mai devreme. În prima *Critică*, Kant spune că, fără o viaţă viitoare în care virtutea să fie răsplătită, ar trebui să considerăm legile morale ca fiind „fantasme goale ale minţii", care nu pot fi „izvoarele scopului şi acţiunii" (vezi *Critica raţiunii pure*, p. 577 - n.t.).

capabilă să ne determine la acţiune, dar şi să ne arate drumul care trebuie urmat. Prin urmare, ea trebuie să fie o parte din noi în aceeaşi măsură ca pasiunile şi dorinţele pe care trebuie să le corecteze şi controleze. Dar, într-un fel, trebuie să fie şi o parte mai profundă a noastră, o parte a „*naturii* imuabile a omului", după cum anunţa Kant în cursurile sale din anul 1765 (2, 311 ; *TP*, p. 298). Ca şi libertatea, ea nu poate fi prinsă în reţeaua timpului şi a schimbării. O astfel de raţiune trebuie să existe, deoarece fără ea nu putem avea o justificare a obligaţiilor distincte care constituie morala. Dar ce explicaţie i se poate da acesteia ?

6. Morala şi cele două lumi

Dacă nu avea un răspuns sigur la această întrebare, Kant avea cel puţin o bănuială. Şi-a publicat-o pentru prima dată în 1766, sub formă de glumă. Ea apare în analiza sardonică pe care o face la *Dreams of a Spirit-Seer* de Swedenborg. Nu putem cunoaşte nimic despre spirite, afirmă în mare Kant, adăugând că abia dacă ştim ce înseamnă cuvântul *Geist* (2, 320 ; *TP*, p. 307). De asemenea, este foarte ferm atunci când spune că ar fi bine să tratăm mai degrabă oamenii care fac afirmaţii despre spirite ca bolnavi mintali decât să ne contrazicem cu ei (2, 348 ; *TP*, p. 335). Cu toate acestea, şi ca şi cum ar fi vrut să ne arate ce uşor este să compui fantezii plauzibile în acest domeniu, schiţează o perspectivă asupra lumii spiritelor şi asupra raporturilor ei cu lumea perceptibilă în care locuim.

Ceea ce oferă plauzibilitate acestei perspective, spune Kant, – atât de multă plauzibilitate, încât îl tentează chiar şi pe el – este faptul că există *viaţă* în lumea noastră, iar spiritul trebuie să fie principiul ei. Viaţa constă „în capacitatea internă de a decide singuri prin puterea alegerii [*nach Willkür*]" (2, 327 n. ; *TP*, p. 315). Aşadar, ar trebui să ne gândim că spiritele acţionează în mod voluntar şi, de vreme ce nu pot ocupa un spaţiu, trebuie să poată comunica direct unele cu altele, alcătuind o lume imaterială. Dacă un spirit inteligent ar veni în contact cu materia potrivită, ar lua naştere o persoană, pe când spiritele noninteligente legate de materie ar putea deveni animale sau chiar plante (2, 330-332 ; *TP*, pp. 317-319). În acest punct, într-un pasaj umoristic, Kant renunţă la orice precauţie. De ce, se întreabă el, ar trebui să fiu preocupat să dovedesc ce spun ? De ce să nu afirm, în cel mai pur ton academic, că toate acestea sunt la fel de valabile ca şi cum

ar fi fost dovedite sau vor fi dovedite într-o zi? Astfel, ne-am lipsi de chinul de a mai gândi (2, 333-334; *TP*, p. 320)! Apoi ne prezintă concepţia sa.

El afirmă că spiritele vin în contact în mod regulat cu lumea corporală. Aşa s-ar explica faptul că „dintre forţele care afectează inima omenească, unele dintre cele mai puternice par să se afle în afara ei". Nu ne putem gândi la nevoile noastre egoiste fără „să ne simţim obligaţi şi limitaţi de o anumită senzaţie", care ne face să acceptăm faptul că ceva asemănător unei voinţe străine este activ în noi şi trebuie să fie de acord cu ceea ce ne împing să facem dorinţele noastre înainte ca noi să putem acţiona potrivit lor. „Aceasta este sursa din care iau naştere impulsurile morale", spune Kant, care „adesea ne determină să acţionăm împotriva dictatelor propriului interes". Kant specifică impulsurile morale ca „legea puternică a datoriei şi legea mai slabă a bunăvoinţei", acesta fiind modul său de a se referi la îndatoririle perfecte şi imperfecte din tradiţia pufendorfiană[38]. Astfel, aflăm că, „în motivele noastre cele mai secrete, suntem dependenţi de regula voinţei generale", care aduce în lumea fiinţelor gânditoare o unitate morală şi o constituţie sistematică în conformitate cu legile pur spirituale. Când Newton a numit „gravitaţie" atracţia reciprocă a particulelor, a atras atenţia asupra unei cauze reale, fără a intra în dispute metafizice despre natura sa. Dacă numim „sentiment moral" îngrădirea străină pe care o simţim în acţiunea egoistă, vom da denumiri în acelaşi fel, fără a explica ceea ce experimentăm în noi înşine (2, 334-335; *TP*, pp. 321-322).

Kant găseşte aceste idei încântătoare, nu în ultimul rând pentru că ne ajută să îndepărtăm dezordinea aparentă care există în lumea morală şi, o dată cu ea, discrepanţa dintre lumea morală şi cea fizică. Ultima se ordonează singură, conform legilor materiei, iar dacă aceste speculaţii sunt adevărate, putem vedea cum lumea morală ar putea avea o structură ordonată similară. Astfel, moralitatea unei acţiuni ar fi pur spirituală, iar efectele sale reale ar fi perceptibile în lumea spiritelor. Atunci condiţia morală a omului ar determina imediat ocuparea de către acesta a unui loc adecvat în univers chiar în această viaţă, deşi acest lucru nu ar fi vizibil în timpul vieţii noastre pământeşti. Dar recompensa primită de cel bun după moarte ar fi un rezultat al continuităţii vieţii şi astfel nu ar necesita nici o intervenţie divină specială

38. Pentru o scurtă discuţie asupra evoluţiei gândirii kantiene în această problemă, vezi capitolul XXIII, 6, şi nota 26.

în activităţile universului. Kant consideră că aceasta ar fi o trăsătură dezirabilă a concepţiei sale (2, 335-337; *TP*, pp. 322-325).

Totuşi Kant nu vorbea serios. Dar, glumă sau nu, avem tendinţa să o citim acum în lumina a ceea ce ştim despre concepţiile de maturitate ale lui Kant. Măsura în care duce mai departe primele sale speculaţii este la fel de izbitoare. Privind înapoi la împărăţia naturii şi graţiei a lui Leibniz, ea concretizează prelungitul efort kantian de a vedea morala şi ceea ce presupune ea ca parte a unei teodicee. Perspectiva metafizică de-abia schiţată aici răspunde problemelor provocate de dezordinea din lumea morală, cărora le-a dat glas vicarul lui Rousseau. Încercările lui Kant de a înţelege sentimentul moral sunt continuate folosind nu doar versiunea hutchesoniană, dar şi o alta, la care Kant se referă într-o „Notă": „Sentimentul moral este sentimentul perfecţiunii voinţei" (136, 16; 109, 5)[39]. Se vede mult mai clar decât în scrierile anterioare că, deşi Kant gândea, cum o făcea şi Hutcheson, în termenii unei lumi morale, el refuză să accepte naturalismul determinist al lui Hutcheson (vezi capitolul XVI, 3). Acolo unde Hutcheson vedea în iubirea de sine şi în bunăvoinţă forţele care, la fel ca şi atracţia şi respingerea newtoniană, menţin ordinea în cadrul lumii umane, Kant plasează în locul lor forţa morală a unei lumi spirituale libere ce controlează puterile egoiste ale celor din lumea naturală.

Speculaţiile anterioare ale lui Kant l-au ajutat mult în încercarea de a gândi la rece afirmaţiile pasionale ale lui Rousseau. Nu doar teza lui Rousseau despre libertate şi autoguvernare l-a orientat către concepţia moralei ca autonomie. Convertirea morală ce l-a îndreptat către respectarea vederilor morale ale omului comun, trezită în el de proza magică a lui Rousseau, a contat mai mult. Kant a fost convins de teoreticienii simţului moral că modul în care raţiunea poate furniza motivaţie morală ridică o problemă gravă, dar wolffianismul său de la început şi apoi evidenţierea corupţiei şi variabilităţii sentimentelor umane de către Rousseau l-au împiedicat să accepte pe deplin ideea că sentimentele morale ne-ar putea călăuzi în crearea unei lumi morale ordonate. Rousseau a apelat la o transformare a sinelui pentru a explica modul în

39. Vezi şi 147, 10; 118, 1: „Simţul interior, dacă este invocat ca un principiu logic al judecăţii legii morale, este o calitate ocultă; dacă apare ca putere a sufletului al cărei temei nu este cunoscut, este un fenomen". Ambele „Note" sugerează problemele întâmpinate de cei ce susţin faptul că I. Kant a fost un adept sincer al concepţiei favorabile unui „simţ moral" al judecăţii morale.

care ar putea lua fiinţă o lume morală. Kant credea că omul obişnuit ar trebui respectat, chiar dacă acţionează greşit, şi a încercat să explice de ce a vrut să înrădăcineze morala într-un aspect neschimbător al naturii umane. Făcând acest lucru, a inventat un principiu al autoguvernării, despre care credea că este capabil să explice cum ne-am putea călăuzi singuri din punct de vedere moral. „În măsura în care voinţa este capabilă de acţiune, avem de-a face cu un bine", spune el într-una din „Note",

> dar această bunătate poate fi considerată şi voinţa singură. [...] [În] chestiunile importante este de ajuns să ai voinţă [.] Iar această perfecţiune absolută este considerată morală în măsura în care din ea rezultă sau nu ceva în mod actual, dar ea nu este ceva indeterminat din acest motiv (148, 8; 110, 21).

CAPITOLUL XXIII

Kant şi istoria filosofiei morale

Stäudlin susţinea faptul că filosoful german a creat de unul singur o revoluţie în filosofia morală. „Atunci când a intrat Kant în scenă", spunea el,

> în Germania apăruse o tendinţă dominantă, aceea de a deriva din principiul fericirii nu doar morala, ci şi religia şi creştinismul. Fiecare începea cu tendinţa naturală către fericire şi găsea în ea o călăuză către toate îndatoririle şi virtuţile. [...] Kant şi-a făcut cunoscută nemulţumirea faţă de aceasta în 1763. [...] Din anul 1785 [o dată cu publicarea *Întemeierii metafizicii moravurilor*], a iniţiat o nouă eră în istoria filosofiei morale, [...] o revoluţie în investigaţia filosofică a moralei[1].

Opinia lui Stäudlin – şi a noastră –, care îl consideră pe Kant un inovator profund, nu este nici pe departe nesusţinută, dar afirmaţia sa nu ne ajută prea mult să arătăm cu exactitate unde şi cum a schimbat el filosofia morală. De fapt, au existat numeroşi filosofi care au pretins că fericirea ne-ar călăuzi către toate îndatoririle şi virtuţile. Dar Kant nu era revoluţionar când respingea aceste opinii. Aşa cum am văzut şi

1. Stäudlin, 1822, pp. 960-961. Publicaţia din 1763 la care se referă Stäudlin este eseul *Cercetare asupra clarităţii*, discutat în capitolul precedent. De fapt, eseul nu a fost publicat până în 1764; vezi *TP*, p. LXIV. Pentru o abordare diferită a lui Kant, vezi scrierile istoricului englez Blakey, care consideră că toţi gânditorii continentali au „o înclinaţie spre adoptarea unor teorii extravagante şi a unor conjecturi nesăbuite şi fanteziste", iar Kant i se pare total ininteligibil: „Dacă ar fi posibil să extragi tot jargonul verbal din şcoli, din epoca creştină până în secolul al XV-lea, într-o singură carte, acea carte n-ar atinge nici pe departe obscuritatea *Filosofiei critice*. Vezi Blakey, 1833, II, 299; 313.

cum Stäudlin ştia foarte bine, alţii au făcut acelaşi lucru chiar şi în Germania[2]. Stäudlin era un kantian care încerca să asigure recunoaşterea originalităţii maestrului său. Sper să fiu mai imparţial atunci când voi discuta cum s-a descurcat Kant cu problemele şi opţiunile pe care predecesorii săi le considerau drept parte a filosofiei morale.

Este puţin probabil ca materialul discutat până acum să fi fost citit de Kant. Nu găsesc nici o dovadă, de exemplu, în favoarea faptului că l-ar fi citit pe Pufendorf sau că ar fi cunoscut *Traité de morale* al lui Malebranche. Masiva istorie a filosofiei scrisă de Brucker a reprezentat sursa multora dintre cunoştinţele sale asupra trecutului acestui subiect, dar Brucker reduce spaţiul dedicat eticii în favoarea gândirii religioase, metafizicii şi teoriilor cunoaşterii şi nu spune mai multe despre teoreticienii moderni ai moralei decât despre cei antici. Cu toate acestea, Kant dovedeşte o cunoaştere largă a majorităţii temelor din perioada care începe cu Montaigne şi se termină cu el. Faptul că propriile sale contribuţii au schimbat termenii discuţiei nu a fost o întâmplare.

1. Egalitatea cu Dumnezeu

Concepţia kantiană asupra moralei ca autonomie nu a fost inventată din senin. Kant a fost educat în concepţia wolffiană, care susţinea că, pe baza cunoaşterii, măcar unii dintre noi am putea să ne autoguvernăm, iar în scrierile lui Rousseau, cât şi în cele ale moraliştilor englezi, găsise concepţii mai fertile şi mai egalitariste asupra autoguvernării. Propria sa operă a izvorât din considerarea mai multor alternative la concepţiile mai vechi asupra moralei ca supunere. Acele concepţii aproape că nu aveau rival până la sfârşitul secolului al XVII-lea. Ele prezentau două componente esenţiale. Una avea în vedere atitudinea umană adecvată în raport cu Dumnezeu. Ca fiinţe create, ni se cere să arătăm respect şi recunoştinţă atunci când ne supunem poruncilor creatorului nostru, porunci care implică atât morala, cât şi adorarea religioasă. Cealaltă componentă privea capacităţile morale umane. Mulţi oameni sunt incapabili să gândească destul de bine pentru a-şi ofere singuri îndrumarea morală corespunzătoare. De asemenea, cei mai mulţi oameni sunt prea slabi de înger şi prea puternic împinşi de dorinţele şi pasiunile proprii pentru a se comporta onest în lipsa

2. Stäudlin însuşi remarcă în 1822 cursurile crusiene ale lui Gellert doar cu câteva pagini mai înainte, la p. 954.

ameninţărilor credibile cu pedeapsa pentru păcate şi a promisiunilor de recompensă pentru supunere. Prin urmare, majoritatea trebuie să se supună hotărârii acelor puţini oameni excepţionali pe care Dumnezeu i-a înzestrat cu înţelegerea ordinelor sale morale, încât să le respecte şi să le transmită mai departe. Şi chiar aceşti oameni aleşi trebuie să-şi ducă vieţile în supunere umilă faţă de stăpânitorul lor, Dumnezeu, la fel ca şi ceilalţi.

Filosofii care au elaborat concepţii ale moralei ca autoguvernare au făcut eforturi repetate pentru a scăpa de aceste două presupoziţii. Separarea dezbaterilor despre teologie de cele despre psihologia morală este artificială, dar utilă. Voi începe cu aspectele mai apropiate teologiei, deoarece, aşa cum am argumentat în capitolul precedent, cu acestea a început şi Kant.

În capitolele precedente am susţinut faptul că acele controverse asupra voluntarismului, doctrina conform căreia Dumnezeu a creat morala printr-un *fiat* al voinţei, au fost esenţiale pentru evoluţia filosofiei morale moderne. Datorită importanţei sale în sistemele teologice ale lui Luther şi Calvin şi în gândirea filosofică a lui Descartes, Hobbes, Pufendorf şi Locke, problemele ridicate de voluntarism au putut fi ocolite doar de necredincioşi ca Hume, gânditorii radicali francezi şi Bentham. Toţi ceilalţi susţineau că Dumnezeu trebuie să fie, într-un fel, la baza moralei. Cei care se opuneau explicaţiei voluntariste asupra rolului divin în morală erau uniţi prin respingerea *morală* a ceea ce subînţelegea teoria în legătură cu genul de comunitate posibilă între Dumnezeu şi fiinţele umane şi, în consecinţă, între noi înşine. Ei susţineau că voluntarismul face imposibilă iubirea lui Dumnezeu, iar dacă iubirea lui Dumnezeu este imposibilă, atunci înţelegerea morală comună asupra relaţiilor dintre noi este inevitabil afectată. O morală a tiraniei şi sevituţii poate fi evitată doar dacă Dumnezeu şi omul formează o comunitate morală ai cărei membri sunt reciproc comprehensibili, deoarece acceptă aceleaşi principii.

Adversarii voluntarismului trebuiau astfel să demonstreze că morala implică principii valide atât pentru Dumnezeu, cât şi pentru noi. Şi Dumnezeu, şi noi trebuie să putem avea o înţelegere comună atât asupra raţiunii sau scopului principiilor, cât şi asupra acţiunilor pe care acestea le presupun. Lucrările lui Cumberland, Leibniz, Clarke şi Price arată clar faptul că singurele principii care par capabile să satisfacă această cerinţă sunt atât de abstracte încât reprezintă de fapt principiile care enumeră condiţiile esenţiale ale gândirii practice ca atare. Antivoluntariştii trebuiau de asemenea să explice cum putem noi să avem motivaţii în mod relevant similare cu cele ale lui Dumnezeu

pentru tipul de acţiune cerut; iar motivaţia presupune că, acţionând aşa cum ar trebui acţionăm, la fel ca Dumnezeu, în mod liber. În fine, deoarece criticii voluntarismului erau de acord cu oponenţii lor în legătură cu faptul că negarea importanţei lui Dumnezeu pentru morală este acelaşi lucru cu ateismul, ei au trebuit să furnizeze o explicaţie a modului în care Dumnezeu poate fi indispensabil în susţinerea moralei chiar dacă nu este creatorul ei.

O remarcă din prefaţa la *Întemeierea metafizicii moravurilor* ne oferă o indicaţie sugestivă asupra alianţei lui Kant cu antivoluntariştii. Kant spune că este „ evident prin sine" (*leuchtet von selbst... ein*), din ideile comune de datorie şi lege morală, că trebuie să existe o filosofie morală pură, independentă de ceva empiric[3]. El spune că toţi vor admite faptul că, dacă există o lege morală veritabilă, atunci ea „nu este valabilă numai pentru oameni, de parcă alte fiinţe raţionale n-ar trebui să i se conformeze" (4, 389; *Întemeierea*, p. 5)[4]. Dacă nu cunoştea modul specific în care Pufendorf a negat că ar exista o lege comună lui Dumnezeu şi omului (capitolul VII, 7), din studiul asupra lui Crusius şi asupra *Eseurilor de teodicee* ale lui Leibniz şi-ar fi dat seama că voluntariştii ar fi negat aceste chestiuni. Ar fi putut argumenta în favoarea lor. În orice caz, este cu siguranţă surprinzător faptul că le-a putut considera evidente prin sine[5]. O presupunere nepusă în discuţie, care susţine că o comunitate morală trebuie să-l includă pe

3. Mai devreme, în prima *Critică*, Kant a respins în mod explicit voluntarismul, spunând că am putea să nu considerăm că legile morale sunt „accidentale şi derivate din simpla voinţă a stăpânitorului" lumii (vezi *Critica raţiunii pure*, p. 581 - n.t.).
4. Vezi şi comentariul din notele cursurilor studenţeşti, care spune că „virtutea ne poate fi atribuită mai mult nouă decât îngerilor, de vreme ce ei nu întâmpină atâtea impedimente în această direcţie" (2, 27, 292; *LE*, p. 84).
5. Din câte ştiu eu, comentatorii nu au abordat această chestiune. Cei mai mulţi dintre ei nu discută prefaţa în detaliu. Rüdiger Bittner o examinează atent, în „Das Unternehmung einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", în Höffe, 1989, pp. 13-30. El susţine că nici excluderea kantiană a tuturor bazelor empirice pentru legea morală, nici extinderea validităţii sale asupra tuturor fiinţelor raţionale nu rezultă din necesitatea pe care i-o atribuie acesta, dar nu abordează afirmaţia conform căreia este evident prin sine că trebuie să existe o filosofie morală pură şi o morală pură care să unească toate fiinţele raţionale (p. 25). Ludwig Siep, în „Wozu Metaphysik der Sitten?", în Höffe, 1989, pp. 31-44, comentează şi el prefaţa, dar tot nu ia în considerare chestiunile relevante.

Dumnezeu, a făcut, probabil, să i se pară evident prin sine că trebuie să existe o lege morală care să se aplice tuturor fiinţelor raţionale, nu doar oamenilor, şi o filosofie morală *a priori* pură care să o explice. Kant face în mod deschis această presupunere.

O altă indicaţie a poziţiei morale antivoluntariste a lui Kant este atitudinea sa faţă de servitute. Aşa cum am subliniat în capitolul anterior, primele „Note" arată cât de puternice au fost obiecţiile lui Kant la ideea depedenţei unei fiinţe raţionale de poruncile şi dorinţele alteia, văzând acest lucru cumva ca o contrazicere a puterii noastre active libere, care este esenţială. În perioada de maturitate, Kant face mai mult decât să condamne servitutea, aşa cum fac întotdeauna antivoluntariştii. El explică ce este greşit în ea. Umanitatea din propria noastră fiinţă ne cere să ne respectăm pe noi înşine şi să urmărim acele scopuri care reprezintă îndatoririle noastre „nu cu aroganţă [...], nu servil (*animo servili*)", ci întotdeauna conştienţi de demnitatea noastră, „ca persoane care au îndatoriri impuse de propria raţiune" (6, 434-437; *MM*, pp. 276).

Dacă acestea sunt doar argumente minore în favoarea afinităţii lui Kant faţă de antivoluntarişti, descrierea pe care o face principiului moral de bază ca principiu al raţiunii practice pure alături de teza conform căreia principiul motivează agenţii raţionali să i se supună clarifică faptul că, în chestiunile fundamentale, poziţia sa este identică cu a lor. Descrierea indispensabilităţii lui Dumnezeu pentru morală este de asemenea comună printre adversarii voluntarismului. Începând cu Hooker şi continuând cu Leibniz şi Wolff, ei îi atribuie lui Dumnezeu sarcina de a ne asigura că trăim într-un univers ordonat moral, în care virtutea este, în ultimă instanţă, recompensată, iar viciul pedepsit. Doar într-o astfel de lume morala are sens pentru creaturile libere şi inteligente, dar aflate în nevoie şi subordonate. Kant îl descrie pe Dumnezeu ca având această funcţie atunci când discută perspectiva religioasă pe care o vor avea agenţii morali. Aceştia vor crede într-o Împărăţie a lui Dumnezeu „în care natura şi morala intră într-o armonie, nespecifică fiecăreia dintre ele luată izolat, prin intermediul unui Creator divin al universului". Antivoluntariştii credeau că ar putea oferi baze teoretice pentru credinţa lor în ordinea divină. Kant apără vechea concepţie pe temeiuri noi, bazându-şi credinţa în ordinea divină pe cerinţele autonomiei înseşi (5, 128-129; *Critica raţiunii practice*, pp. 219)[6]. Dar

6. Spre deosebire de Clarke şi alţii, care au argumentat în favoarea nemuririi pe motivul că nedreptatea din această viaţă trebuie îndreptată într-o alta,

această schimbare radicală nu ar trebui să ascundă profunda similitudine cu poziţia sa mai veche.

Morala kantiană a autonomiei este opusă în mod decisiv voluntarismului, pentru că raţionalitatea legii morale, care îl călăuzeşte atât pe Dumnezeu, cât şi pe noi, ne apare şi nouă, şi lui la fel de evidentă. Dar teza lui Kant conform căreia legea morală reprezintă legea *voinţei* divine arată în mod clar faptul că este de asemenea profund îndatorat voluntariştilor.

În primele sale încercări de teodicee, Kant a utilizat ideea voluntaristă conform căreia a fi bun înseamnă pur şi simplu a fi ceea ce vrea Dumnezeu să fii. A renunţat la ideea că Dumnezeu creează toate posibilităţile, dar nu a renunţat niciodată la prezentarea bunătăţii încă incompletă în fragmentele de început. În teoria elaborată la maturitate, această chestiune apare în identificarea raţiunii practice cu un liber arbitru guvernat de legea morală. Aici se mai simte influenţa ideilor de început pe tema creării posibilităţilor. „Conceptul de bine şi rău moral nu trebuie să fie determinat anterior legii morale", spune el în a doua *Critică*, „[...] ci mai degrabă după ea şi prin ea" (5, 62-63; *Critica raţiunii practice*, p. 151). El insistă apoi asupra ideii că „nu conceptul binelui, ca obiect al legii morale, determină şi face posibilă legea morală, ci mai curând invers: legea morală defineşte – în măsura în care merită în mod absolut acest nume – conceptul binelui şi îl face posibil" (5, 64; p. 152).

Astfel, a fi bun înseamnă a fi obiectul unei voinţe guvernate de legea morală. O astfel de voinţă avem atât noi, cât şi Dumnezeu. Kant transpune în raţiunea practică umană relaţia pe care încerca să o dezvolte mai înainte, cea dintre Dumnezeu şi bunătatea rezultatelor alegerilor sale. O afirmaţie surprinzătoare este cea conform căreia Dumnezeu şi noi participăm ca membri ai unei singure comunităţi morale doar dacă stabilim cu toţii, în mod egal, legea de care trebuie să ascultăm. În perioada de maturitate, Kant nu ezită să facă o comparaţie explicită între agenţii umani şi Dumnezeu. Când încercăm să obţinem o totalitate armonioasă a tuturor scopurilor, o totalitate devenită posibilă şi guvernată de legea morală, ne putem gândi la noi înşine „ca fiind analogi divinităţii"[7]. Leibniz susţinea că în propria noastră sferă

Kant sprijină credinţa noastră în nemurire pe cerinţa apropierii de perfecţiunea morală (vezi *Critica raţiunii practice*, trad. rom. de N. Bagdasar, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972 – n.t.).

7. „Concerning the Old Saying: That May Be True in Theory, but It Won't Work in Practice", 8, 280; *Political Writings*, p. 65 n.

suntem nişte mici divinităţi, dar nu ar fi putut accepta teoria kantiană conform căreia morala îşi are originea în voinţă. Crusius a respins pe larg afirmaţia leibniziană conform căreia suntem asemănători lui Dumnezeu şi ar fi fost revoltat de concepţia kantiană care afirmă că voinţa noastră ne dă o lege care trebuie să fie lege şi pentru Dumnezeu. Clarke nu ar fi spus că putem fi asemănători lui Dumnezeu, dar el credea că ne autoguvernăm, pentru că împărtăşim cunoaşterea morală cu Dumnezeu şi suntem afectaţi de aceasta în aceeaşi măsură ca şi el. Oricum, pentru Kant nu cunoaşterea adevărului moral, independent şi etern, este cea care ne pune pe picior de egalitate cu Dumnezeu în comunitatea morală, ci capacitatea noastră de a crea legea morală şi de a trăi conform ei. Inventarea autonomiei i-a oferit lui Kant ceea ce credea el că ar reprezenta singura teorie satisfăcătoare din punct de vedere moral a statutului fiinţelor umane, într-un univers împărtăşit cu Dumnezeu.

2. De la autoguvernare la autonomie

Montaigne a deschis calea filosofiei morale moderne, respingând orice concepţie a moralei ca supunere despre care avea cunoştinţă, dar respingerile sale erau la fel de personale ca şi stilul său de autoguvernare. Prezumţiile psihologice ale moralei supunerii erau combătute într-un mod mai deschis încă din 1625, când lordul Herbert de Cherbury argumenta că oricine poate cunoaşte cerinţele moralei. Ulterior, argumentul său a fost reluat în aspectele sale esenţiale de o serie de filosofi[8]. La mijlocul secolului al XVII-lea, platonicienii de la Cambridge au început să ofere o imagine mai optimistă asupra dorinţelor noastre

8. Vezi Barbeyrac, *Historical Account*, II, 3-4. J.G. Heineccius, al cărui tratat despre dreptul natural, publicat prima dată în latină în 1737, a fost tradus în engleză de George Turnbull în 1743, are aceeaşi concepţie: „Fiecare principiu al ştiinţei trebuie să fie adevărat, evident şi adecvat. Din acest motiv, în ceea ce priveşte dreptul natural, principiul ştiinţei [...] trebuie să fie evident, şi nu doar în sensul că este inteligibil pentru literat; ci universal, atât pentru cel neinstruit, cât şi pentru cel învăţat, ambii fiind egali în faţa obligaţiei de a se conforma legii naturale. [...] Un principiu prea subtil al dreptului natural ar fi suspect, de vreme ce nici unul [...] nu poate fi exonerat, nici chiar analfabetul sau cei cărora filosofia subtilă le este străină, dacă încalcă legea naturală". Vezi Heineccius, I, LXVIII, I, 45-46. Crusius utilizează şi el acest argument. Vezi capitolul XXI, nota 41, pentru apelul lui Rousseau la ceva asemănător.

decât cea creată de Hobbes sau de puritanii calvinişti. Gânditorii de mai târziu – unii, ca Shaftesbury, influenţaţi direct de filosofii de la Cambridge – au stăruit asupra acestui subiect. În final, au fost elaborate o multitudine de noi concepţii ale psihologiei morale umane cu scopul de a susţine conceperea moralei ca autoguvernare.

Argumentul lui Herbert este că, de vreme ce Dumnezeu ne va judeca după cât de bine ne supunem cerinţelor moralei şi deoarece Dumnezeu este un judecător drept, trebuie să ne fi dat tuturor capacitatea de a cunoaşte ce anume trebuie să facem. Împotriva presupunerilor motivaţionale aflate în spatele concepţiilor moralei ca supunere, filosofii au argumentat că nu suntem egoişti de la natură şi că avem dorinţe binevoitoare sau o capacitate de a simţi o satisfacţie dezinteresată în bunăstarea altora, ceea ce cere şi morala de la noi. Clarke a încercat să depăşească contingenţele dorinţei, legând motivaţia direct de conştiinţa imediată a legilor moralei. Price şi Reid îl urmează susţinând că fiecare poate cunoaşte în mod egal cerinţele moralei şi având astfel un temei care să ne motiveze psihologic pentru a acţiona adecvat. În orice caz, ei nu cred că ne impunem singuri legile moralei pe care trebuie să le urmăm. Chiar dacă nu avem nevoie de instrucţiuni din afară şi nici de o motivaţie exterioară, cunoaşterea noastră morală este o cunoaştere a unei ordini independente de noi, iar psihologia noastră ne ajută să ne conformăm ei. Din punctul de vedere al acestor gânditori, noi ne autoguvernăm, dar nu suntem autonomi.

Hume şi Rousseau depăşesc aceste concepţii şi încearcă să privească morala ca autonomie. Hume, omiţându-l pe Dumnezeu în totalitate în teoria sa şi considerând morala „mai degrabă simţită decât judecată" (*Treatise*, p. 470), nu găseşte loc pentru argumentele care privesc capacitatea – egală pentru toţi – de a cunoaşte adevărurile morale. În orice caz, el presupune că sentimentul moral de aprobare şi dezaprobare este prezent în toţi şi în mod identic. Mai mult, fiecare este determinat la acţiune, cel puţin în cea mai mare parte a timpului, de motive pe care le aprobăm, iar când acestea dau greş, un substitut al lor, un „simţ al datoriei", se iveşte pentru a umple spaţiul liber. Atunci când avem nevoie ca vieţile noastre să curgă lin, construim practici elaborate. Aceste creaţii artificiale îşi generează propria motivaţie în mod natural şi, deşi vorbim despre ele ca despre nişte legi naturale, Hume ne reaminteşte că ele sunt legi pe care le învăţăm (*Treatise*, p. 543). Gândim şi vorbim ca şi cum acţiunile sau oamenii posedă cu adevărat atribute morale, dar Hume argumentează că acest lucru se datorează pur şi simplu faptului că trăirile noastre morale se proiectează pe ele

însele într-o lume altfel neutră (*Principles of Morals*, p. 294). Prin urmare, atunci când suntem morali, nu ne supunem nici unui ordin extern. Rousseau merge chiar mai departe, portretizându-ne ca autonomi. Propria noastră raţiune ne ajută să inventăm un răspuns la o criză care ar apărea în modul nostru de existenţă anterior şi pe deplin natural. Când contractul social creează o idee nouă despre binele comun, gândul activează în fiecare dintre noi o iubire înnăscută, care ne ajută să ne controlăm dorinţele personale şi să acţionăm ca membri ai unui întreg moral. Devenim liberi deoarece putem să ne eliberăm de sclavia faţă de dorinţele noastre naturale şi să trăim supuşi unei legi pe care ne-am dat-o singuri.

Sunt acestea concepţii ale moralei ca autonomie? Kant nu ar fi fost de această părere. Din punctul de vedere al lui Hume, suntem pe deplin determinaţi să simţim, să inventăm şi să acţionăm exact aşa cum o facem. Armonia care există în viaţa noastră comună este provocată de o natură armonioasă fericită. De vreme ce existenţa şi conţinutul moralei sunt determinate de întregul universului din care facem parte, teoria sa nu ne-ar face, după Kant, pe deplin autonomi. Teoria lui Rousseau, ţinând cont de credinţa sa în Dumnezeu, în suflet şi nemurire, nu este naturalistă. Dar, în spiritul său leibnizian, este la fel de deterministă ca şi cea a lui Hume. În plus, la Rousseau, dacă suntem autonomi, acest lucru îl datorăm doar faptului că suntem membri ai unui tip special de societate. Nu suntem autonomi în mod individual, prin natura noastră. Ca şi Hobbes, Rousseau consideră că nu avem argumente morale pentru a accepta contractul. Dar, pe când Hobbes crede că orice societate caracterizată prin continuitate trebuie înţeleasă ca una care şi-a dat acordul pentru a avea un suveran, Rousseau pare să creadă că pot exista societăţi – corupte, bineînţeles – ai căror membri nu au devenit morali prin simpla acceptare a unui contract social. Cu atât mai neclar este tipul precis de îndrumare morală pe care îl furnizează contractul social al lui Rousseau pentru semnatarii săi. Ceea ce ne spune Rousseau despre Émile nu ne ajută aici. El ne arată cum Émile ajunge să se autoguverneze, dar nu spune nici un lucru care ar indica faptul că libertatea sa îi oferă o nouă călăuzire morală. Autoguvernarea lui Rousseau este lipsită de conţinut şi, concomitent, este disponibilă doar în mod contingent.

Kant încadrează concepţia sa asupra autonomiei într-o psihologie metafizică, mergând cu mult mai departe decât Hume sau Rousseau. Autonomia kantiană presupune că suntem agenţi raţionali a căror libertate transcendentală îi scoate din domeniul cauzalităţii naturale.

Această libertate aparţine fiecărui individ, atât în starea naturală, cât şi în societate[9]. Prin intermediul ei, fiecare persoană deţine o busolă care ajută „raţiunea umană comună" să distingă ce anume este în conformitate cu datoria şi ce nu[10]. Capacităţile morale ne sunt aduse la cunoştinţă fiecăruia prin actul raţiunii – conştiinţa obligaţiei categorice pe care o putem respecta în ciuda impulsurilor dorinţei. Deoarece sunt ancorate în libertatea noastră transcedentală, nu le putem pierde, indiferent de cât de corupţi am deveni. Kant vede această teorie ca fiind singura cale de a apăra convingerea pe care i-a insuflat-o Rousseau asupra importanţei respectului pentru înţelegerea morală comună.

3. Voinţă şi dorinţă

Conform opiniei lui Kant, nu putem avea o înţelegere empirică a aspectului voinţei care ne întemeiază autonomia. Fiind numenal, acest aspect este, în ultimă instanţă, inexplicabil. În acelaşi timp, voinţa face parte din personalitatea noastră psihologică şi, încercând să afle ce anume ar trebui să fie ea ca să se supună legii morale, Kant s-a inspirat din opera multor predecesori ai săi[11].

Pentru Leibniz şi Wolff, voinţa nu este o facultate diferită, ca natură, de dorinţă. Ea este pur şi simplu dorinţa de a obţine cea mai mare perfecţiune disponibilă. Singura sa sarcină este să compare obiectele diferitelor dorinţe. O dată făcută comparaţia, voinţa este determinată să ne impulsioneze către obiectul care promite cea mai mare perfecţiune. Această concepţie asupra singurei funcţii a voinţei este posibilă pentru Leibniz şi Wolff pentru că aceştia susţin că dorinţele şi plăcerile sunt doar percepţii confuze şi indistincte ale perfecţiunii. Ele nu sunt astfel diferite, în natura lor, de actele cunoaşterii, deşi sunt

9. *Critica raţiunii pure*, p. 576 : „Legea morală îşi păstrează caracterul obligatoriu pentru fiecare [...], chiar dacă alţii nu acţionează în conformitate cu legea".
10. Kant nu apelează la argumentul lui Herbert despre dreptatea lui Dumnezeu pentru a arăta că fiecare trebuie să aibă acea busolă. Este posibil să fi sugerat acest argument în remarca sa conform căreia „s-ar putea chiar presupune, cu anticipaţie, că de fapt cunoaşterea a ceea ce omul are obligaţia să facă şi, prin urmare, să ştie este la îndemâna fiecărui om" (4, 404 ; p. 22). Dar este la fel de posibil ca el să fi vrut să spună că morala însăşi nu ar fi corectă, dacă această cunoaştere nu ar fi disponibilă tuturor.
11. Pentru o descriere mai amănunţită, vezi Schneewind, 1997b.

acte ale cunoaşterii care se axează pe aspecte ale realităţii diferite de cele pe care le considerăm pur teoretice.

Încă din 1764, Kant a făcut unele remarce ce sugerează că el nu susţinea această poziţie, iar pe la 1770 rezolvase multe aspecte ale respingerii de ansamblu a concepţiei Leibniz-Wolff asupra senzaţiei[12]. Un student de la cursul de metafizică al lui Kant ne prezintă opinia sa cu o admirabilă concizie:

> Wolff dorea să deducă totul din facultatea de cunoaştere şi a definit plăcerea şi neplăcerea [*Lust und unlust*] ca acţiuni ale facultăţii de cunoaştere. A numit, de asemenea, facultatea de motivare un joc al reprezentărilor, considerând-o astfel o simplă modificare a facultăţii de cunoaştere. Aici s-ar putea crede că avem o unitate de principiu [...], dar acest lucru este imposibil (28, 674).

Kant se alătură astfel lui Locke în înţelegerea plăcerii şi dorinţei. Plăcerea este un sentiment agreabil determinat de obiecte externe, dar care nu ne dezvăluie nimic despre ele (5, 206; *Critica facultăţii de judecată*, I, 45). Dorinţele sunt impulsuri spre lucruri cauzate de conştiinţa existenţei lucrurilor, dar – din nou – ele nu ne informează despre nimic din ceea ce este obiectul vizat. De vreme ce nici plăcerile, nici dorinţele nu sunt acte ale cunoaşterii, ele nu pot fi nici raţionale, nici iraţionale. Câteodată, sentimentele noastre ajung la o culme care ne împiedică să comparăm diferitele plăceri şi dureri disponibile şi ne fac să acţionăm fără să mai gândim (7, 254; *Antropologia*, p. 140). Atunci pasiunile noastre sunt iraţionale nu din cauza faptului că reprezintă inadecvat lumea, aşa cum cred leibnizienii, sau pentru că sunt provocate de credinţe false, cum susţine Hume, ci pentru că ne împiedică să ne folosim raţiunea pentru a le pune într-un cadru adecvat.

Leibniz şi Wolff, considerând ca dat un univers semnificativ şi armonios, credeau că dorinţele şi pasiunile sunt în mod implicit ordonate, iar singura metodă prin care pot deveni mai explicite este să sporim distincţia gândurilor noastre. Kant nu susţine această concepţie. Pentru el, fericirea vine în urma satisfacerii dorinţelor noastre, pe care nu le putem crea şi (aşa cum a admis într-un final) nici eradica[13]. Ele nu posedă în mod natural o ordine umană semnificativă, deşi fac parte

12. Vezi *On Sicknesses of the Head*, 2, 261, şi *Inaugural Dissertation* 2, 394, *TP*, p. 387; 2, 405, *TP*, p. 399.

13. Contrastează 4, 428 (*Întemeierea*, p. 46) cu 6, 58; 28; 36 (*Religia*, pp. 51, 23, 31). Kant nu se entuziasmează pe tema pasiunilor atât de mult ca

dintr-o ordine naturală. Dezordinea naturală a pasiunilor şi dorinţelor reprezintă un dat în etica lui Kant, la fel ca şi lipsa ordinii în senzaţie din filosofia teoretică. În a treia *Critică*, Kant deduce din această concepţie o concluzie fermă. El spune că nu putem forma o idee inteligibilă asupra fericirii sau satisfacerii complete a dorinţelor noastre. Chiar dacă natura ne-ar asculta orice dorinţă şi puterile noastre ar fi nelimitate, ideea de fericire pe care o avem este prea schimbătoare şi fluctuantă pentru a ne permite să obţinem ceea ce credem că urmărim. Şi, chiar dacă nu avem ca scop decât satisfacerea „adevăratelor nevoi naturale, asupra cărora specia noastră se află într-un acord complet şi fundamental", ceea ce înţelegem prin fericire ar rămâne de neatins, „pentru că natura proprie [omului] nu este constituită astfel încât să se odihnească sau să fie satisfăcută prin orice fel de posesie sau plăcere" (6, 430; *Critica facultăţii de judecată*, II, 92-93).

Pentru Kant, prima sarcină a voinţei este să încerce să facă ordine în dorinţele noastre, acceptându-le pe unele ca parte a fericirii noastre şi respingându-le pe altele. Pentru această sarcină lockeană, Kant nu considera că pot fi oferite reguli ferme[14]. Egoismul în morală, aşa cum a fost propus de Helvétius şi La Mettrie, este prin urmare o întreprindere fără speranţă. Dar există o regulă negativă, regula moralei. Nu este, aşa cum ar fi regulile egoistului, o regulă instrumentală, ci una care controlează scopurile propuse de dorinţă. A doua sarcină a voinţei este de a vedea dacă această regulă limitativă este întotdeauna respectată.

Malebranche, Clarke şi Price susţineau că morala nu poate fi înţeleasă în mod corect ca o călăuză în vederea atingerii fericirii sau binelui. Considerând că noi suntem de fapt conduşi de motive morale, cât şi de motive bazate pe dorinţe, ei au conchis că trebuie să posedăm o facultate sau putere care să ne ajute să alegem între acestea. Kant nu a cunoscut probabil nici una dintre scrierile etice ale gânditorilor amintiţi mai sus, dar a văzut în Crusius un teoretician care susţinea cam acelaşi punct de vedere cu al lor. Era de acord cu el asupra ideii că cerinţele moralei sunt incomensurabile cu cele ale prudenţei, că putem fi determinaţi la acţiune de ambele şi că trebuie să fim înzestraţi cu o capacitate de alegere care

---

Descartes. „Analizând pasiunile", spune el, „le-am găsit aproape pe toate ca fiind bune şi atât de folositoare în această viaţă, încât sufletul nostru nu ar avea nici un motiv să rămână legat de trupul său nici măcar un minut în plus dacă nu le-ar simţi" (*Writings*, III, 300).

14. *Cf.* 6, 215-216; *MM*, pp. 80-81.

să ne ajute să decidem în ce fel să acţionăm[15]. El a respins astfel un aspect important al descrierii făcute voinţei de Leibniz-Wolff, dar nu a negat-o în totalitate. Pentru Leibniz, voinţa – la fel ca şi dorinţa – atingerii celei mai mari perfecţiuni disponibile conţine propria sa regulă pentru luarea deciziilor. Astfel, Leibniz se distinge de Malebranche şi Locke, care plasau libertatea în capacitatea noastră de a suspenda alegerea şi apoi de a opta pur şi simplu. Pentru nici unul dintre ei puterea de a alege nu deţine o directivă internă proprie şi, prin aceasta, concepţiile lor seamănă cu cele ale lui Clarke şi Price, la care voinţa spune pur şi simplu da sau nu. Totuşi, voinţa crusiană are propriile directive înnăscute prin care guvernează practica. Ele sunt într-adevăr drastic diferite de singura regulă leibniziană, prefigurând uimitor de bine tipul de complexitate pe care Kant îl atribuie raţionalităţii practice. Dar atât Crusius, cât şi Kant sunt de acord cu concepţia leibniziană că voinţa este mai mult decât o simplă putere de a accepta sau respinge un motiv propus.

Kant a urmat iniţial concepţia lui Crusius asupra structurii puterii care ne face capabili de autoguvernare. El a interpretat voinţa ca pe o cerinţă raţională de coerenţă în acţiune. Confruntată cu o dorinţă imperioasă, voinţa ar testa acceptabilitatea morală a propunerii de a o satisface şi ar furniza un motiv alternativ pentru a-i rezista dacă propunerea nu ar trece testul. În ultimele sale lucrări, Kant a ajuns să creadă că are nevoie şi de o putere de alegere – *Willkür* – pentru voinţa ca raţiune practică, *Wille*. Puterea de alegere ne ajută să decidem între chemarea dorinţei şi cea a moralei. Kant crede că am putea să posedăm această putere de alegere şi în lipsa tipului de raţiune practică pe care îl avem. Ea ar funcţiona la fel ca voinţa clarkeană, ajutându-ne să alegem chiar şi între alternative indiferente. În alte cazuri, alegerile sale ar fi determinate de raportul de forţe dintre dorinţe şi pasiuni. În sine, voinţa nu este nici liberă, nici încătuşată. Ca raţiune practică pură, ea ne oferă permanent opţiunea de a acţiona doar pe baza unui motiv pe care ni-l procură propria sa activitate legislativă. Puterea de alegere, care ne ajută să optăm în favoarea moralei sau împotriva ei, este o putere liberă. Deoarece putem alege, niciodată nu trebuie să cedăm în faţa dorinţelor care, deşi cu siguranţă fac parte din noi, sunt stârnite în noi de întâlnirea cu lumea exterioară. Kant a combinat o voinţă crusiană cu tipul de libertate sau indiferenţă apărat de Malebranche, Locke şi Clarke pentru a face loc nu doar spontaneităţii, ci şi autonomiei.

15. Kant deţinea lucrarea lui Maupertuis (vezi Warda, 1922) şi astfel ar fi putut să aibă cunoştinţă conştient de afirmaţia sa radicală a comensurabilităţii stricte a tuturor motivelor acţiunii.

4. Drept natural, obligaţie şi necesitate morală

Concepţia lui Kant asupra aspectelor psihologiei umane îl apropie de empirişti. Prin urmare, nu este surprinzător faptul că apărătorii empirişti ai teoriei dreptului natural i-au furnizat ceea ce el a considerat a fi problema centrală a sociabilităţii umane. Nu le-a acceptat soluţia, dar credea că, în esenţă, au dreptate atunci când privesc chestiunea conflictului social ca fiind prima problemă la care morala ar trebui adaptată. Teoreticienii apărători ai dreptului natural credeau că doar o morală construită în jurul unui concept specific al legii şi obligaţiei ar fi de ajutor. Însă au întâmpinat dificultăţi în a-şi explica conceptele. Kant a vrut ca teoria sa să lămurească aceste dificultăţi. Soluţia pe care a propus-o la aceste probleme era atât de radicală, încât i-ar fi îngrozit pe teoreticienii din ale căror concepţii s-a inspirat.

Un argument în favoarea ideii că I. Kant a acceptat problematica conflictului din dreptul natural este faptul că el face din conceptul de lege morală ceva fundamental şi defineşte alte concepte morale în funcţie de el. Adoptând această viziune, el se desparte atât de Wolff, cât şi de Hutcheson, dar poziţia sa este tipică printre apărătorii teoriei dreptului natural. Christian Thomasius, de exemplu, în lucrarea sa scrisă în mod explicit într-un spirit pufendorfian, *Institutiones Jurisprudentia Divinae*, din 1688[16], ajunge foarte repede la o definiţie a legii ca poruncă dată de un superior (I, I, 28). Apoi el defineşte conceptele de datorie (I, I, 33), drept subiectiv (I, I, 82), obligaţie (I, I, 134), acţiune dreaptă sau justă (I, I, 143), acţiune permisă sau onorabilă (I, I, 145) şi, în final, persoană justă (I, I, 153), toate prin intermediul conceptului de lege. În schimb, Leibniz elaborează definiţiile etice într-o altă ordine. Pentru el, iubirea este anterioară legii şi obligaţiei. El începe cu definiţia caritătii sau a iubirii ce ia naştere din cunoaştere şi, prin intermediul acestui concept, furnizează o descriere a legii şi obligaţiei, despre care afirmă că nu au nevoie de un legiuitor extern pentru a-şi exercita puterea lor coercitivă (vezi capitolul XII, 3).

Afirmaţiile lui Kant despre aspectele empirice ale naturii umane oferă încă o dovadă a faptului că el a acceptat problematica dreptului natural[17]. Suntem înclinaţi în mod natural către discordie, spune Kant

16. Referinţele sunt la cartea, secţiunea şi numerele paragrafelor din Thomasius, *Institutiones Jurisprudentia Divinae*.

17. Pentru o discuţie mai extinsă asupra acestui aspect al concepţiilor lui Kant, vezi Wood, 1991. Nu sunt de acord cu unele interpretări din această lucrare,

în *Antropologia*, şi doar raţiunea ne ajută să facem pace unii cu alţii. Înclinaţiile noastre de a fi liberi faţă de amestecul altora, precum şi dorinţele noastre sexuale ar putea să nu aibă neapărat ca rezultat un conflict nesfârşit, dar „*înclinaţia către ambiţie, dominaţie şi avariţie*" ne conduce spre acest final, de vreme ce acestea pot fi satisfăcute doar în cadrul societăţii, chiar propria lor natură presupunând o competiţie între oameni (7, 322; 268; *Antropologia*, p. 201)[18]. În eseurile de istorie, Kant îi portretizează pe oameni ca fiinţe ce doresc şi au nevoie de compania şi ajutorul celorlalţi şi care, în acelaşi timp, se opun controlului social şi tind către o nelimitată afirmare de sine. Natura duce la dezvoltarea capacităţilor umane prin intermediul antagonismului mutual din societate, spune Kant, explicând că

> prin „antagonism" înţeleg sociabilitatea nesociabilă a oamenilor, adică înclinaţia lor către apartenenţa la o societate, legaţi fiind laolaltă printr-o opoziţie reciprocă ce ameninţă în mod constant să o distrugă. Omul are tendinţa de a se asocia cu alţii. [...] Dar are şi o puternică înclinaţie de a se izola de ceilalţi, deoarece găseşte în el însuşi [...] caracteristica nesocială ce-l face să vadă că totul decurge conform propriei dorinţe (8, 20-22; *History*, p. 15)[19].

Adepţii lui Grotius pun legea şi obligaţia la baza moralei, deoarece consideră că oamenii sunt înclinaţi spre conflict şi doar obligaţiile născute din legi şi susţinute prin sancţiuni îi pot controla. Prin poruncile lui Dumnezeu, anumite acţiuni devin necesare din punct de vedere *moral*, nu doar din perspectiva prudenţei. Nu le putem trata ca şi cum ne-ar înfăţişa un bine pe care îl dorim în mod natural şi îl putem obţine doar dacă ne supunem. A face acest lucru ar însemna a le trata ca pe nişte simple sfaturi. Cum putem atunci înţelege motivul supunerii în faţa legilor divine? Pentru toţi apărătorii dreptului natural, motivaţia

---

dar discuţia pe care le-o face Wood afirmaţiilor kantiene legate de datele empirice asupra naturii umane este excelentă. Brender, 1997, prezintă o discuţie valoroasă asupra dificultăţilor sociale şi psihologice cu care Kant crede că se confruntă agenţii morali în afirmarea viziunii asupra lumii pe care trebuie să o sprijine.

18. *Antropologia din perspectivă pragmatică*, trad. rom. de R. Croitoru, Editura Antaios, Oradea, 2001 (n.t.).

19. Vezi şi „Conjectural Beginning of Human History", unde accentul rousseauist, din gândirea istorică a lui Kant este evident (8, 109-124, *History*, pp. 53-68). *Cf.* 6, 471, *MM*, p. 312: „Omul este o fiinţă menită pentru societate (cu toate că este de asemenea o fiinţă nesociabilă)".

este legată de dorinţă, iar aceasta, la rândul ei, de bine. Ştim că binele şi răul sunt legate de poruncile lui Dumnezeu. Poruncile sunt legi, iar legile sunt, prin natura lor, susţinute de sancţiuni. Dar dacă ascultăm de legile divine doar pentru a evita pedeapsa, cu greu putem demonstra că avem caractere demne de admiraţie din punct de vedere moral. În acest caz, morala pare pur şi simplu interesată. Dorinţa de a ne arăta recunoştinţa faţă de Dumnezeu ascultându-i poruncile, ar putea într-adevăr să impulsioneze unii oameni, dar cu siguranţă nu pe toţi. Este posibil ca aceia cărora le lipseşte dorinţa să spună că nu se pot supune legilor şi să găsească în incapacitatea lor o scuză pentru încălcarea acestora? În capitolul VII, 5, am urmărit eforturile lui Pufendorf de a rezolva aceste probleme, arătând dificultatea pe care a întâmpinat-o în explicarea unui motiv dezinteresat al supunerii morale. Am remarcat că, deşi face apel la un fel de veneraţie faţă de porunca lui Dumnezeu, nu dezvoltă o teorie adecvată a voinţei în care aceasta să se încadreze. Am mai sugerat că acest lucru se datorează, în parte, faptului că teoria entităţilor morale îl forţează să se confrunte, pentru prima dată, cu problema declanşată de cei ce susţin că morala presupune un motiv care ne scoate din ordinea cauzală naturală.

Aşa cum am spus, Kant probabil nu l-a citit pe Pufendorf, dar se confruntă cu aceeaşi problemă. El consideră că legea şi obligaţia au nevoie de o explicaţie din perspectiva necesităţii morale, concept care i-a creat atâtea dificultăţi lui Pufendorf. Kant este de acord cu Leibniz în privinţa existenţei diferitelor tipuri de necesitate. Dar necesitatea morală a lui Leibniz, adică necesitatea folosirii mijloacelor pentru atingerea unui anumit scop, nu putea – din perspectiva crusiană a lui Kant – să explice obligaţia morală în mod distinctiv. Aşa cum am remarcat mai devreme, Kant credea că toate dorinţele noastre pentru bunuri specifice sunt contingente. Prin urmare, orice dorinţă de acest fel poate fi abandonată dacă urmărirea ei ne-ar costa prea mult. Aceasta ne ajută să ne eliberăm de orice obligaţie specifică de tip mijloc-scop în vederea propriei plăceri[20]. A fi obligaţi de prudenţă este ca şi cum am fi sfătuiţi, lăsându-se la latitudinea agentului alegerea de a urmări sau nu scopul referitor la care a fost dat respectivul sfat[21]. Ca şi

20. Trebuie să căutăm fericirea, dar putem întotdeauna să refuzăm să facem dintr-o dorinţă specifică o parte a fericirii noastre, aşa cum putem refuza, pe baze morale, să acceptăm o dorinţă ca motiv de acţiune.

21. Aşa cum am remarcat în capitolul XII, 5, Barbeyrac fusese aproape de evidenţierea aceleiaşi dificultăţi în concepţia lui Leibniz.

Crusius, Kant a susţinut că acest gen de obligaţie ipotetică nu prinde esenţa moralei. Dar nici măcar descrierea crusiană nu îl satisface pe Kant. Pentru Crusius, îndatoririle morale specifice iau naştere din legile pe care Dumnezeu le orânduieşte pentru atingerea scopurilor *sale.* Totuşi, Kant consideră că morala este constituită printr-o lege care obligă indiferent de scopurile *cuiva.* Astfel, distincţia dintre imperativele ipotetice şi cele categorice îi aparţine lui Kant, oricât de aproape de ea ar fi ajuns Crusius.

De asemenea, Kant a remarcat că necesitatea analitică a lui Leibniz ar fi nepotrivită pentru explicarea tipului de necesitate implicat în morală. De abia când a găsit ideea necesităţii sintetice *a priori* a putut considera că are ce şi-a dorit. Legea morală, ar fi putut spune atunci, constituie o necesitate sintetică pentru toate voinţele raţionale, atât a lui Dumnezeu, cât şi ale noastre. Pentru agenţii finiţi, necesitatea apare în termenii imperativului moral. Necesitatea morală nu este o necesitate cauzală, astfel încât putem eşua în îndeplinirea a ceea ce este necesar pentru noi din punct de vedere moral. Voinţa raţională a agentului îndeplineşte astfel sarcina pentru care adepţii teoriei dreptului natural, împreună cu Crusius, au utilizat voinţa divină. Ea validează legea în privinţa căreia avem o justificare constrângătoare de a ne supune, indiferent de propriile noastre scopuri contingente.

Dacă voinţa raţională ar putea explica necesitatea morală şi temeiurile justificatoare din punct de vedere moral, Kant, alertat de Hutcheson, a recunoscut nevoia de a explica puterea motivatoare sau declanşatoare a conştiinţei acestei necesităţi. În final, el a rezolvat problema introducând un motiv *a priori*, respectul. Pentru a realiza acest lucru, a trebuit să se rupă în mod radical de teoriile motivaţionale ale perfecţioniştilor şi să-l depăşească pe Pufendorf. Respectul este un motiv care, spre deosebire de altele, nu este direcţionat de sau către bine. El ia naştere în mod necesar din propria noastră capacitate de validare a legii morale. Dacă conştiinţa binelui ne furnizează temeiuri capabile să motiveze acţiunea, validarea legii morale impune acelaşi rezultat. Această chestiune este esenţială în etica lui Kant. Pentru Leibniz şi Hume, doar dorinţa ne poate face să acţionăm. Disponibilitatea motivelor bazate pe dorinţă dictează, prin urmare, ceea ce poate cere morala[22].

22. „Nu există pasiune [...] capabilă să controleze afecţiunea interesată cu excepţia afecţiunii înseşi, printr-o modificare a orientării sale." Astfel explică Hume forţa motivaţională din spatele dreptăţii, dar argumentaţia este folosită pe larg şi de alţii (*Treatise*, p. 492).

Kant susţine altceva: „Capacitatea morală a omului trebuie estimată prin lege" (6, 404; *MM*, p. 247). Şi poate face acest lucru pentru că el consideră că raţiunea practică se motivează pe sine.

Apărătorii teoriei dreptului natural considerau morala drept un mijloc de a rezolva problema ridicată de sociabilitatea noastră nesocială. Rousseau credea că dificultăţile traiului în comun într-o stare pur naturală, în care am fi călăuziţi doar de raţionamentele mijloc-scop, ne-ar impune un nou tip de raţionalitate practică. Putem fi transformaţi în fiinţe sociale printr-un contract care ne cere să urmărim fericirea doar pe căi satisfăcătoare pentru toţi cei care îi acceptă termenii. Kant consideră că ceea ce, în ciuda înclinaţiei noastre spre conflict, ne ajută să trăim la un loc este faptul că, prin însăşi natura noastră, nu gândim numai prin simple raţionamente de tipul mijloc-scop. Doar pentru faptul că posedăm raţiune practică ne putem limita dorinţele în numele unei legi care presupune acceptabilitatea universală a planurilor noastre. A face ceea ce legea presupune este la fel de raţional cu a face ceva prin care obţinem ceea ce dorim. Un motiv care nu îşi are originea într-un scop este o contraparte necesară a unei legi nonteleologice a acţiunii umane. Kant consideră că avem nevoie de amândouă pentru a face ca legea să fie anterioară iubirii sau, cum am zice noi, dreptul anterior binelui.

Dacă apelul la necesitatea sintetică *a priori* şi la motivul *a priori* pe care le implică legea morală îi permite lui Kant să creadă că poate rezolva tipul de problemă cu care s-a confruntat Pufendorf în privinţa voinţei, acest lucru se întâmplă cu un cost pe care adepţii dreptului natural nu ar fi vrut să-l suporte. Va fi arătat Kant cum obligaţia şi necesitatea morală pot deveni esenţiale pentru morală fără ca noi să ne pierdem libertatea de a nu ne supune legii, dar autonomia kantiană nu admite ca legea morală să fie constituită prin porunca unei fiinţe raţionale către o alta. Kant răstoarnă teoria dreptului natural în cursul prelucrării unora dintre principiile sale centrale.

5. Metode ale eticii

Butler şi intuiţioniştii care l-au urmat susţineau că orice om drept vede sau ştie ce trebuie să facă aproape în orice situaţie, dar nu au oferit nici o metodă sistematică de obţinere a cunoaşterii morale. Kant susţine că oricine poate folosi imperativul categoric pentru a-şi da seama ce trebuie să facă în cazurile particulare şi, de asemenea, să înţeleagă

motivul pentru care trebuie să acţioneze astfel. Bentham susţinea acelaşi lucru în legătură cu principiul celei mai mari fericiri, deşi nu i-a scos în evidenţă accesibilitatea pentru înţelegerea comună, aşa cum a făcut Kant. Ei sunt, după câte ştiu, primii filosofi care au făcut astfel de afirmaţii[23].

Cei care susţineau că majoritatea oamenilor nu sunt capabili să ia singuri hotărâri morale nu aveau, desigur, un prea mare interes să caute o astfel de metodă. Hobbes a oferit o formulă „prin care putem şti imediat dacă un lucru pe care îl facem este sau nu împotriva legii naturale". Aceasta este rezumată prin bine cunoscuta maximă „Nu-i face altuia ceea ce nu ai vrea să ţi se facă ţie", despre care Hobbes credea că ar putea fi folosită chiar şi de cea mai simplă persoană (*De cive*, III, 26). Dar Hobbes nu încearcă să explice motivul pentru care metoda reuşeşte să aleagă acele acte care sunt drepte prin mijlocirea altor criterii decât cel folosit de aceasta. Prin urmare, chiar dacă această metodă a eticii ne arată care este acţiunea justă, nu ne arată şi motivul pentru care ea este aşa. În consecinţă, cei ce o folosesc vor trebui să o accepte pe baza autorităţii ca pe o metodă sigură. Locke voia ca plugarii şi lăptăresele să îşi însuşească morala predicată de preoţi, iar Wolff, pe aceea predată de profesori. Nici ei şi nici Spinoza, care credea că oamenii obişnuiţi au nevoie de poveşti pentru a întrevedea adevărul moral, nu s-au oferit să explice cum pot oamenii de rând să ia decizii în viaţa de zi cu zi în absenţa unei autorităţi. Chiar şi Crusius, în ciuda insistenţei sale că fiecare dintre noi trebuie să descopere singur ceea ce Dumnezeu ne porunceşte să facem, nu crede că există o metodă care să arate fiecăruia şi ce să facă, şi motivul pentru aceasta. Conştiinţa acţionează printr-un sentiment care ne orientează şi ne motivează fără a ne dezvălui motivul directivelor sale. Învăţaţii pot să ajungă la o cunoaştere clară a perfecţiunilor esenţiale ale lui Dumnezeu şi ale omului şi apoi să deducă ce trebuie să facem, folosind principiul conform căruia Dumnezeu vrea ca noi să acţionăm în conformitate cu aceste perfecţiuni esenţiale (*Anweisung* sau *Ghid*, pp. 214-215, 226-227). Dar, deşi cele două metode produc întotdeauna aceleaşi rezultate, doar una singură este disponibilă tuturor (vezi capitolul XX, 6).

23. Paley aduce obiecţii teoriei dreptului natural a lui Grotius, susţinând că nu serveşte scopului sistemului eticii, care este „îndrumarea conştiinţelor private în ce priveşte conducerea generală a vieţii umane" (*Principles*, IX). Dar, deşi susţinea un principiu asemănător cu al lui Bentham, nu spune nimic despre utilizarea acestuia de către indivizi. În schimb, subliniază importanţa regulilor generale şi a deprinderii de a le urma.

Metoda eticii kantiene şi insistenţa intuiţioniştilor asupra faptului că oricine poate cunoaşte cerinţele moralei se sprijină pe considerente de ordin moral, dar şi epistemologic. Din punct de vedere moral, ele fac parte din efortul de a explica şi justifica respingerea moralei supunerii. Epistemologic, ele sunt îndreptate împotriva scepticismului moral. Intuiţioniştii reclamă într-un mod direct, de factură mai veche, faptul că ei cunosc primele principii în singurul fel în care astfel de principii pot fi cunoscute. Metoda lui Kant se opune ea însăşi scepticismului, dar într-un fel cu totul diferit, care îl leagă nu de intuiţionişti, ci de sentimentaliştii englezi. Shaftesbury, Hutcheson şi Hume susţin cu toţii că producem morala atunci când simţim un tip special de aprobare a unei dorinţe sau a unui motiv percepute în noi înşine sau în alţii. Am sugerat că poziţia lor este un gen de răspuns la scepticismul phyrrhonian care seamănă cu modul specific lui Montaigne de a se raporta la acea concepţie. Montaigne, aşa cum am spus în capitolul IV, 2, nu găseşte necesar să treacă dincolo de „aparenţele" phyrrhoniene. În schimb, răspunde la acestea prin ceea ce are mai durabil în el însuşi. Tiparul conducător se întrevede în reacţia sa faţă de modul în care îi apar lucrurile, faţă de sentimentele pe care dorinţele sale, lecturile şi propria experienţă le trezesc în el. Orice constanţă pe care o dobândeşte rezultă din tiparul conducător. Este puţin probabil ca acesta să reprezinte un tipar şi pentru alţii, dar lui îi oferă destulă îndrumare pentru a se descurca în viaţă. Explicând modul în care o evaluare a variatelor motivaţii pe care le simţim în noi înşine poate înlocui cunoaşterea principiilor şi valorilor date din exterior, el încearcă să evidenţieze ceea ce am numit o metodă a eticii. Dacă trebuie să trăim în mijlocul aparenţelor, ne putem croi drumul printre ele chiar şi fără o opinie demnă de încredere despre cum sunt lucrurile în realitate.

Tiparul conducător al lui Montaigne l-a ajutat să aprobe sau să respingă unele impulsuri pe care le-a simţit în el însuşi. Malebranche, care, ca toţi ceilalţi gânditori, îl citise pe Montaigne, susţine că, atunci când voim, consimţim la impulsul unei dorinţe sau motiv existent. Suspendarea lockeană a voinţei se sfârşeşte cu un consimţământ similar. La fel se întâmplă şi cu alegerea pe care o face voinţa, aşa cum este ea văzută de Leibniz şi Wolff. Crusius susţine că acţionăm doar când voinţa îşi uneşte forţa cu o dorinţă. Pentru aceşti gânditori post-Montaigne, consimţământul este valid din punct de vedere moral numai dacă este guvernat de un considerent exterior eului. Voinţa lui Malebranche ar trebui călăuzită de Ordinea dezvăluită în ideile din mintea lui Dumnezeu, voinţa lui Locke de legile naturale, cea a lui Leibniz de gradul obiectiv al perfecţiunii, iar cea a lui Crusius de porunca lui Dumnezeu. Totuşi,

pentru Shaftesbury, Hutcheson şi Hume virtutea morală presupune doar aprobarea trăită a unei incitări la acţiune de aceeaşi natură. Ei oferă ceea ce am putea considera drept o metodă sceptică a eticii (vezi capitolele XIV, 5 şi 7; XVII, 2). Scepticismul pe care îl au în vedere nu este cartesian, ci pyrrhonian – o formă de scepticism care l-a preocupat şi pe Kant[24].

Pentru Hutcheson şi Hume, aprobarea oferită de facultatea morală face virtuoase anumite motive şi este destul de posibil ca, atunci când l-a citit, Shaftesbury să nu-i fi spus lui Kant mai mult de atât. Din acest punct de vedere, bunătatea morală nu este descoperită de facultatea morală, ci constituită de ea. Simţul moral este, prin urmare, asemănător cu voinţa divină pufendorfiană, care creează entităţile morale. Deşi fără sentimentele morale lumea ar conţine motive orientate către beneficiul altora, ea nu ar conţine atribute morale. Este un univers neutru şi doar reacţia noastră faţă de el îl face altfel. Dacă, prin aprobarea noastră, unele motive devin bune, iar altele rele, atunci nu suntem supuşi erorii, aşa cum am fi dacă ar fi trebuit să cunoaştem o ordine obiectivă a spiritului divin sau un grad obiectiv al perfecţiunii[25]. Iar dacă, prin aprobarea noastră, motivele devin bune, atunci, împotriva lui Hobbes, când oamenii obişnuiţi probează motivele propuse de lege, ei nu folosesc un criteriu de mâna a doua al moralei primit de la o autoritate. Putem determina cu toţii ce anume este drept, deoarece propriile noastre sentimente fac acel lucru drept.

Kant era pe deplin de acord cu acest aspect voluntarist al sentimentalismului, deşi a respins descrierea sentimentalistă a aprobării. Dar cunoaşterea implicată în morala kantiană ca autonomie este cunoaşterea propriului mod de gândire. Ca şi Clarke, Kant îşi întemeiază principiul pur formal pe nevoia de a evita autocontradicţia. Spre deosebire de Clarke – şi de alţi filosofi ai moralei dinaintea lui –, acesta devine la el şi singurul principiu al moralei. Ceea ce testăm prin utilizarea lui sunt dorinţele sinelui. Lumea însăşi, indiferent dacă o putem cunoaşte aşa cum este sau dacă trăim doar într-un orizont al aparenţelor, nu poate fi sursa îndrumării morale. Pentru Kant, o lume morală va rezulta – dacă este să se întâmple acest lucru – din îndrumarea pe care le-o oferă agenţilor care îi sunt membri propria lor constituţie internă.

24. Tonelli, 1967, pp. 100-102, spune că aici Kant înţelege prin sceptic pe cineva care aşază aparenţele împotriva aparenţelor.

25. Desigur că ne putem înşela asupra propriilor motive, iar Kant crede că suntem înclinaţi să facem aşa.

6. Virtute, iubire şi perfecţiune

Ca şi Butler şi adepţii săi intuiţionişti, Kant este credincios opiniei conform căreia credinţele morale obişnuite sunt, în esenţă, valide. Spre deosebire de Reid, el nu pretinde în mod explicit că astfel de credinţe sunt folosite ca teste ale principiilor morale propuse. Dar este mai important pentru el decât pentru Pufendorf, Spinoza sau Bentham să arate că cele mai ferm susţinute convingeri morale ale simţului comun ar fi întemeiate de principiul său fundamental. S-ar putea să nu fi reuşit în acest demers, dar în *Metafizica moravurilor* şi, mai amănunţit, în cursurile sale de etică, se vede clar că a încercat. După mai multe schimbări de perspectivă, a găsit o modalitate de a încorpora virtutea, iubirea şi căutarea perfecţiunii într-o morală fundamentală a legii.

Ca şi Hume – şi spre deosebire de perfecţionişti –, Kant a conferit un rol major propriei sale versiuni a distincţiei pe care o făcea şcoala lui Grotius dintre îndatoririle perfecte şi cele imperfecte. Distincţia respectivă l-a preocupat de-a lungul întregii vieţi, deşi nu a elaborat-o în detaliu decât în *Metafizica moravurilor*[26]. Kant o utilizează pentru a da o descriere mult mai completă a virtuţii decât au făcut-o adepţii lui Grotius, dar şi pentru a arăta când intervine iubirea în morală.

În *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Kant discută distincţia dintre îndatoririle perfecte şi imperfecte doar pe scurt. Într-o notă de subsol, el remarcă faptul că o îndatorire perfectă este „acea îndatorire care nu permite nici o excepţie în favoarea înclinaţiei" (4, 421 n. ; *Întemeierea*, p. 40 n.), sugerând astfel că singura trăsătură specială a îndatoririlor imperfecte este că le putem sau nu duce la îndeplinire, după preferinţă. Apoi el reformulează distincţia dintre cele două tipuri de îndatoriri în termenii diferenţei dintre maximele care nu pot fi gândite coerent ca legi universale şi maximele care pot fi gândite astfel, dar nu sunt voite

26. În cele ce urmează, îi sunt îndatorat lui Kersting, 1982. Pentru interesul durabil al lui Kant în această distincţie, vezi eseul din 1763 despre „Negative Magnitudes" (*Versuch den Begriff der negativen Grössens in die Weltweisheit einzuführen – Încercare de a introduce noţiunea cantităţilor negative în înţelepciunea lumii*), 2, 182-184, *TP*, pp. 221-223 ; menţiunea din *Dreams*, pomenită în capitolul XXII, 6 ; *Reflexionen*, 19, 10 (nr. 6457), 17 (nr. 6469), 30 (nr. 6498), 51 (nr. 6517-6519), toate destul de clare, 94 (nr. 6582), 102 (nr. 6597), 105 (nr. 6603), 125 (nr. 6653), 138 (nr. 6709), 152 (nr. 6760), probabil de la sfârşitul anilor 1760 şi începutul anilor 1770, 261 (nr. 7165), 308 (nr. 7309), ultimele note.

ca legi (4, 424; p. 42)[27]. Ajuns la acest punct în gândirea sa, Kant nu discută totuşi virtutea şi respinge iubirea, numind-o înclinaţie, sentiment sau simpatie tandră, într-o singură propoziţie. Iubirea nu poate fi impusă prin poruncă. Trebuie înlocuită cu „binefacerea din datorie", care este iubire practică (4, 399; p. 14). Porunca iubirii din Noul Testament, crede el, ar fi incoerentă din punct de vedere conceptual dacă s-ar înţelege că presupune un sentiment.

În *Metafizica moravurilor*, Kant prezintă o concepţie puternic modificată. În locul singurului principiu practic fundamental (în mai multe formulări) din *Întemeierea metafizicii moravurilor*, acum avem două principii, unul care guvernează îndatoririle legii sau dreptăţii (*Rechtspflichten*), iar celălalt, îndatoririle virtuţii sau moralei (*Tugendpflichten*). Îndatoririle legale ne cer să îndeplinim acţiuni externe, iar cele morale să avem anumite maxime. Principiul îndatoririlor legale spune că trebuie să acţionăm în exterior doar în moduri care îi permit libertăţii voinţei fiecăruia „să poată coexista cu libertatea tuturor, conform unor legi universale" (6, 230; *MM*, p. 89). Principiul virtuţii sună astfel: „Acţionează astfel încât maxima acţiunii tale să poată deveni o lege universală" (6, 395; p. 235). Aceste acţiuni sau scopuri, spune Kant, constituie propria noastră perfecţiune şi fericirea celorlalţi. Ideea de capacitate de constrângere, în mod uimitor absentă în *Întemeierea metafizicii moravurilor*, deţine şi ea un rol. Dar este legată nu de distincţia între îndatoririle perfecte şi cele imperfecte, ci de principiul îndatoririlor legale. Kant crede că el asertează o propoziţie analitică atunci când spune că acţiunile la care cineva are dreptul pot fi obţinute în mod just prin constrângere (6, 231; p. 17). Dar, din principiu, adoptarea scopurilor nu poate fi impusă. Virtutea trebuie să rezulte în urma alegerii libere (6, 381; p. 46).

Apărătorii teoriei dreptului natural, făcând legea constrângătoare prin definiţie, făceau deosebirea între moral şi legal, considerând moralul domeniul legilor cu o acţiune coercitivă asupra tuturor fiinţelor umane, iar legalul – domeniul legilor ce variază de la ţară la ţară. Nu au fost niciodată capabili să explice cum anume putem fi constrânşi să dorim acele motive caritabile necesare pentru îndeplinirea îndatoririlor imperfecte. Kant este de acord cu soluţia propusă de Thomasius – a cărui operă nu o citează totuşi –, spunând că locul constrângerii este

27. Discutând datoria de a-i ajuta pe ceilalţi, Kant opune datoriile necesare pentru continuitatea „omenirii" datoriilor care depăşesc această sarcină în sensul întrajutorării – o versiune a explicaţiei pufendorfiene a distincţiei (4, 430; *Întemeierea*, p. 47).

doar într-un domeniu al legalităţii, iar etica are în vedere un aspect la fel de important, dar total diferit al acţiunii. Virtutea şi interesul principial faţă de caracter îşi găsesc sensul doar în domeniul eticii.

Este semnificativ faptul că filosoful german nu se sprijină pe teza lui Pufendorf, conform căreia îndatoririle perfecte sunt mai importante pentru existenţa societăţii decât cele imperfecte. Îndatoririle perfecte sunt anterioare celor imperfecte prin faptul că ele enunţă condiţiile în care putem acţiona pentru a ne îndeplini îndatoririle imperfecte. Dar îndatoririle imperfecte sunt cele care trebuie îndeplinite pentru a fi merituoşi. Pentru Kant, acest lucru nu este fără importanţă. Fără acumularea de merite, nu suntem îndreptăţiţi la fericire şi nu putem avea nici un motiv să credem că o vom obţine. Totuşi, căutăm în mod necesar fericirea, iar voinţa noastră de a face sacrificii personale pentru a acţiona în mod drept ar fi împiedicată dacă nu am crede că, în cele din urmă, dorinţele ne vor fi satisfăcute.

O distincţie între îndatorirea perfectă şi cea imperfectă deţine un loc semnificativ în domeniul kantian al eticii. Există îndatoriri negative ale virtuţii care sunt precise şi îndatoriri pozitive care nu sunt aşa. Astfel, legea morală ne interzice să ne sinucidem sau să refuzăm să ne folosim de proprietăţile noastre pentru propria bunăstare. Deoarece aceste îndatoriri sunt precise, ele sunt perfecte şi, prin urmare, avem îndatoriri perfecte atât faţă de noi înşine, cât şi faţă de ceilalţi, deşi putem fi constrânşi să le îndeplinim doar pe cele care implică drepturile celorlalţi. Îndatoririle imperfecte faţă de noi înşine, ca şi cele faţă de ceilalţi presupun ca noi să avem anumite scopuri, însă noi nu putem determina, doar pe temeiuri *a priori*, ce anume trebuie făcut pentru a le atinge sau care acţiuni ar exprima cel mai bine ataşamentul nostru faţă de aceste scopuri. În consecinţă, în aceste cazuri, „ceea ce trebuie făcut nu poate fi determinat în conformitate cu regulile moralei. [...] Doar judecata poate decide acest lucru, în conformitate cu regulile prudenţei (reguli pragmatice)" (6, 433 n. ; *MM*, p. 270). Kant abandonează aici concepţia dreptului natural, conform căreia virtuţile sunt deprinderi ale supunerii faţă de legi. Dar preia de la Grotius respingerea doctrinei aristotelice a căii de mijloc şi înlocuirea înţelegerii cognitive a înţeleptului aristotelic cu talentul prudenţei, care nu este, în sine, un semn sau un rezultat al virtuţii (6, 404 ; *MM*, p. 246).

În opoziţie cu Hutcheson şi Hume, Kant susţine că virtutea presupune să fim determinaţi la acţiune de conştiinţa principiului moral fundamental, nu de simplul sentiment şi nici măcar de sentimentul obişnuit sau comun. Aşa cum le spunea studenţilor : „Se poate să

fii bun la inimă fără să fii virtuos, pentru că virtutea înseamnă comportament corect întemeiat pe principii, nu pe sentiment" (27, 463 ; *LE*, p. 215). Pentru Kant, agentul virtuos este puternic sau hotărât, nu în sensul cartesian de a rămâne fidel unui plan de acţiune şi de a demonstra astfel puterea voinţei, ci prin rezistenţa la impulsul dorinţelor, care ne tentează să acţionăm împotriva moralei (6, 407-409). Totuşi, în poziţia sa finală, Kant admite că o preocupare directă pentru binele altora are un rol motivaţional imediat în morală. Noi nu acţionăm cu gândul să ne facem datoria atunci când îndeplinim îndatoririle virtuţii. Dacă am îndeplinit o astfel de îndatorire, am transformat să zicem bunăstarea unui prieten în propriul nostru scop. Prin urmare, acţionând în vederea realizării acesteia, scopul nostru nu este „să ne facem datoria", ci „să obţinem bunăstarea prietenului nostru". Adoptăm scopul din datorie, nu din iubire şi, deşi a acţiona în vederea lui nu este acelaşi lucru cu a acţiona din iubire, iubirea poate fi adăugată.

> A-i ajuta pe alţii să-şi atingă scopurile este o datorie. Dacă un om face acest lucru de multe ori şi reuşeşte să-şi realizeze scopul, va ajunge, la un moment dat, să simtă iubire pentru cei pe care i-a ajutat. De aici şi spusa : *trebuie* să-ţi *iubeşti* aproapele [...] înseamnă [...] *fă-i bine* semenului tău şi acest lucru va da naştere iubirii de om în tine (6, 402 ; *MM*, p. 203)[28].

Despărţind morala într-un domeniu al dreptului şi un domeniu al virtuţii, Kant a încercat să rezolve tensiunea dintre lege şi iubire care domneşte în filosofia morală modernă timpurie. Adepţii teoriei dreptului natural nu ar fi fost atât de nemulţumiţi de acest element al moralei kantiene ca autonomie, cât de principiul de bază al lui Kant. Hume însuşi nu l-ar fi găsit complet străin de concepţiile sale, iar Smith ar fi observat că, în cel mai rău caz, *Metafizica moravurilor* se potriveşte convingerii sale conform căreia doar jurisprudenţa poate oferi reguli precise şi definite. Perfecţioniştii leibnizieni ar fi fost însă destul de nemulţumiţi de tratamentul principiilor morale adoptat în cele din urmă de Kant. Considerând morala un mijloc utilizat în vederea sporirii perfecţiunii, ei nu aveau nevoie – aşa cum nu aveau nici spaţiu conceptual – pentru distincţii subtile între legile dreptăţii şi legile iubirii sau între îndatoririle perfecte şi cele imperfecte. Kant respinge vechea idee că ar exista o singură virtute (6, 405 ; *MM*, p. 247).

28. Mult mai devreme, Kant a spus lucruri similare în cursurile sale de etică. Vezi, de exemplu, 27, 417, 419 ; *LE*, pp. 180, 181.

Pentru leibnizieni, toate virtuţile sunt de fapt una singură, cea a sporirii perfecţiunii. Această virtute nu admite nici imprecizii, nici limite. Şi, deoarece pentru Leibniz metafizica furnizează teoria prin care filosofia morală poate ghida practica, prima sarcină a fiecăruia dintre noi este autoperfecţionarea. Trebuie să avem o cunoaştere clară a doctrinei substanţelor pentru a putea evidenţia adevărata dreptate şi justiţie.

Genul de înţelegere a perfecţionismului de tip Leibniz-Wolff care a motivat respingerea rousseauistă a acestuia de către Kant este scos puternic în evidenţă de un incident din viaţa lui Salomon Maimon, un rabin sărac, care s-a apucat de filosofie, în 1779, după ce a părăsit Polonia şi s-a mutat la Berlin. Maimon, invitat la cină, ca învăţat de valoare, în casa unui comerciant bogat, a fost condus după masă în camera fiului. Fiul relatează:

> După ce mi-a spus că scopul călătoriei sale la Berlin a fost doar căutarea cunoaşterii, i-am arătat câteva cărţi de matematică, din care m-a implorat să-i citesc cu glas tare câteva propoziţii. Am făcut acest lucru, dar nu am fost niciodată atât de zguduit ca atunci când i-am văzut lacrimile curgându-i din ochi şi l-am auzit plângând. O, fiul meu, mi-a spus plângând, cât de fericit eşti, pentru că ai şi poţi să te foloseşti, încă din tinereţe, de uneltele pentru perfecţionarea sufletului tău. Dumnezeu al întregii lumi! Dacă acumularea perfecţiunii este vocaţia omului, iartă-mi gravul păcat dacă întreb de ce până acum mijloacele de a trăi potrivit vocaţiei mele au fost ţinute departe de bietul de mine[29].

După impactul cu gândirea lui Rousseau care i-a schimbat sentimentele, Kant a trebuit, bineînţeles, să respingă perfecţionismul leibnizian. În cursurile sale, dacă nu şi în scrieri, a revenit de multe ori asupra acestuia. Pentru majoritatea celor treizeci de cursuri de filosofie morală pe care le-a ţinut a folosit două manuale wolffiene de Alexander Gottlieb Baumgarten[30]. Unul dintre ele expune elementele teoriei etice wolffiene, iar celălalt intră în detalii referitoare la îndatoririle specifice faţă de Dumnezeu, faţă de noi înşine şi faţă de ceilalţi. În cea mai mare parte, Baumgarten şi-a hrănit studenţii cu banalităţi morale, pe care

29. Maimon, pp. 344-345, citat aici dintr-o amintire despre Maimon, publicată în 1801.

30. Pentru o evidenţă a cursurilor de etică ţinute de Kant, vezi Arnoldt, 1909, pp. 173-344, lucrarea fundamentală în ceea ce priveşte cariera de profesor a lui Kant. Vezi şi Stark, 1993, pp. 326-327, pentru alte consideraţii asupra manualelor sale, precum şi introducerea la *LE*.

Kant nu le respinge. În schimb, el le prezintă ca fiind cerute nu de căutarea perfecţiunii, ci de imperativul categoric.

Kant nu renunţă la ideea autoperfecţionării ca parte a moralei, dar o transformă – aşa cum au făcut platonicienii de la Cambridge – mai degrabă într-o chestiune de inimă decât de raţiune, de voinţă şi sentimente decât de intelect. O notă marginală la un manual expune concis concepţia lui Kant: „Propoziţia «*Perfecţionează-te pe tine însuţi*» poate fi considerată principiul eticii dacă înţelegem prin ea pur şi simplu «Fii bun, fii demn de fericire, fii un om bun, nu doar unul fericit»"[31]. Nu ni se cere o îmbunătăţire fără sfârşit a a cunoştinţelor noastre în privinţa întinderii şi a distincţiei lor. Kant consideră că vom şti întotdeauna care este singurul lucru de care avem nevoie pentru perfecţiunea morală: legea morală. Sarcina noastră nu este să ne sporim cunoaşterea, ci virtutea – să ne sporim capacitatea de a ne supune legii în spiritul potrivit. Deoarece perfecţiunea morală este o condiţie a voinţei, ne putem strădui în vederea obţinerii ei doar pentru noi înşine. Perfecţiunea morală a altora nu poate să ne privească, însă fericirea lor poate şi trebuie.

Autoperfecţionarea este o datorie faţă de sine atât la Wolff, cât şi la Kant. Iar Kant este de acord cu wolffienii atunci când susţine că astfel de îndatoriri „sunt pe primul loc şi sunt cele mai importante dintre toate". Oricum, el crede că wolffienii şi toţi ceilalţi nu reuşesc să înţeleagă aceste îndatoriri. Ele nu sunt, aşa cum susţine Wolff, legate de căutarea propriei fericiri. Nu sunt deloc îndatoriri instrumentale[32], utilizate în vederea atingerii unui alt scop. Sunt presupuse de respectul pentru libertatea pe care o are fiecare din noi. A le ignora înseamnă a încălca însăşi condiţia îndeplinirii propriilor îndatoriri. Ne pierdem orice valoare interioară, spune Kant, dacă suntem slugarnici, ne vindem trupul sau ne sinucidem. Dacă nu ne îndeplinim îndatoririle faţă de noi

31. *Reflexionen*, 19, 298 (nr. 7268).

32. Acest lucru îl îndepărtează pe Kant de toţi predecesorii săi. Pufendorf, Clarke, Hutcheson şi Crusius tratează cu toţii îndatoririle faţă de sine ca îndatoriri ce privesc propria persoană şi sunt datorate lui Dumnezeu sau altor oameni – îndatoriri care ne menţin capabili să fim supuşi sau să-i ajutăm pe ceilalţi. Butler crede că interesul prevăzător faţă de propria bunăstare merită aprobarea morală, iar Price susţine că, de vreme ce este de datoria noastră să creăm fericirea în general, suntem datori să ne preocupăm şi de propria fericire. Kant, spre deosebire de ei, consideră căutarea propriei fericiri ca o parte din ceea ce trebuie să facem pentru a ne menţine virtutea.

înşine, nu le putem îndeplini în mod corespunzător nici pe acelea faţă de alţii (27, 340 şi urm. ; *LE*, pp. 122 şi urm.). În acest caz, nu vom putea contribui la perfecţiunea lumii morale, dar aceasta, le spune Kant studenţilor săi la sfârşitul cursului, este vocaţia umană ultimă. „Fiecare individ trebuie să se străduiască să-şi rânduiască comportamentul în conformitate cu acest scop, aducându-şi propria contribuţie astfel încât, dacă toţi fac la fel, să atingem perfecţiunea" (27, 470 ; *LE*, pp. 220-222). Pentru leibnizieni, Dumnezeu are grijă ca lumea să fie, în mod necesar, cea mai bună dintre toate lumile posibile. Kant ne lasă nouă responsabilitatea de a perfecţiona atât lumea, cât şi pe noi înşine.

Epilog

CAPITOLUL XXIV

Pitagora, Socrate şi Kant – căi de înţelegere a istoriei filosofiei morale

Kant le spunea studenţilor săi că, „în filosofia morală, nu am ajuns mai departe decât anticii" (9, 32 şi 28, 540). Nu era deloc modest în privinţa propriilor realizări din teoria cunoaşterii. De ce nu pretindea că înţelegerea critică a moralei era la fel de revoluţionară ca şi aceea epistemologică? Cu siguranţă că a meditat asupra acestei chestiuni. Spre deosebire de Aristotel, care a rezumat opiniile predecesorilor săi în metafizică, dar nu şi în etică, Kant le preda în mod regulat studenţilor săi câte ceva din istoria filosofiei morale şi în special din antici. Se pare că erau mai puţine cursurile sale care tratau istoria altor subiecte filosofice, dar a schiţat un important eseu pentru un premiu legat de stabilirea progresului făcut recent în metafizică[1]. Oare motivul pentru care nu a scris un eseu asemănător despre progresul în etică se datorează doar faptului că nici o academie nu iniţiase o competiţie pe acest subiect?

A pune aceste întrebări înseamnă a întreba în legătură cu înţelegerea pe care a avut-o Kant, ca filosof al moralei, faţă de propria sa istoricitate, întrebare care conduce la o alta, legată de modul în care vedea Kant scopul eticii filosofice. În capitolul XXII, 2, am inclus unele referinţe care arată că, în perioada sa de formare, Kant avea îndoieli

1. Deşi manualele de etică ale lui Baumgarten nu conţin nimic din istorie, notele studenţilor (câte au fost recuperate) arată faptul că profesorul Kant ţinea prelegeri despre etica anticilor şi comenta – mai mult sau mai puţin extins – unele teorii moderne de fiecare dată când îşi preda cursul. Cursurile de metafizică sugerează că, de obicei, nu includea istoria în materia predată. Primele *Reflexionen* asupra eticii conţin multe schiţe pe tema istoriei, dar, o dată ce Kant s-a oprit asupra unei concepţii, la mijlocul sau la sfârşitul anilor 1770, aceste încercări s-au împuţinat.

referitoare la vocaţia unui filosof. Am remarcat şi faptul că a respins credinţa wolffiană în nevoia socială de judecăţi morale care să aibă autoritatea învăţaţilor ce îşi petrec întreaga viaţă studiind acest domeniu. De ce atunci, din perspectiva lui Kant, filosofia morală avea importanţă, în cazul în care era aşa ?

Pentru a răspunde la aceste întrebări, trebuie să aflăm ce versiuni ale istoriei filosofiei morale putea să cunoască Kant. Din acest punct de vedere, situaţia este un pic mai complicată decât am putea crede.

1. Versiunea socratică

Tratarea filosofiei morale ca o disciplină separată, cu propria ei istorie, şi nu doar ca o parte a filosofiei din cadrul unei istorii generale a început o dată cu istoriile din secolul al XVII-lea ale teoriilor despre dreptul natural şi dreptul naţiunilor. Dintre acestea, cea mai remarcabilă istorie este cea la care am făcut referire de mai multe ori, lucrarea substanţială a lui Jean Barbeyrac, *O descriere istorică şi critică a ştiinţei moralei*, pe care a publicat-o în 1706 ca prefaţă la traducerea în franceză făcută lucrării lui Pufendorf, *De iure naturae et gentium.* Adam Smith a inclus o trecere în revistă parţială a operelor predecesorilor săi în *The Theory of Moral Sentiments*, dar prima istorie comprehensivă a fost scrierea lui Stäudlin, din 1822. De atunci au apărut mai multe istorii ale eticii, iar aria acestei preocupări pare să fi dobândit între timp o oarecare recunoaştere ca subdomeniu al istoriei generale a filosofiei. Cu toate acestea, s-a discutat puţin despre problemele speciale de istoriografie pe care ea le ridică[2]. Lucrul se datorează în parte, probabil, faptului ca nu există o controversă în legătură cu liniile principale ale istoriei eticii.

Versiunea istoriei filosofiei morale cel mai des acceptată astăzi îşi are originea în scrierile lui Xenofon. Acesta povesteşte că Socrate s-a

2. Istorii ale istoriei filosofiei, cum sunt cele ale lui Braun, 1973, Guéroult, 1984-1988, şi Santinello, 1993, se concentrează asupra istoriilor generale şi nu ţin cont de apariţia istoriilor disciplinelor din cadrul filosofiei. În studiile dedicate problemelor istoriografice din filosofie (de exemplu, în Gracia, 1992) nu s-a discutat, practic, deloc despre istoriografia eticii, dacă o comparăm cu discuţiile privind teoria politică, stimulate în mare parte de lucrările lui Quentin Skinner şi John Pocock. Există, desigur, şi unele excepţii (de exemplu, Irwin, 1993).

desprins de predecesorii săi, ocupându-se de o nouă serie de probleme. Nu a dezbătut, aşa cum au făcut aceştia, problema cosmosului şi a naturii lucrurilor în general. S-a întrebat, în schimb, despre om şi cele ce îl privesc (*Memorabilia*, I, 11-12). Cicero dezvoltă acest aspect. El spune că Socrate „a fost primul care a coborât filosofia din ceruri şi a aşezat-o în cetăţile oamenilor [...] şi a constrâns-o să pună întrebări despre viaţă, principiile moralei şi lucrurile bune şi rele" (*Tusculan Disputations*, V, 4, 10-11). În primul paragraf din *Utilitarismul* (1861), John Stuart Mill face apel la această tradiţie. „Din zorii reflecţiei filosofice", spune el,

> problema lui *summum bonum* sau [...] problema fundamentului moralităţii a fost socotită drept cea mai importantă chestiune a gândirii speculative. [...] Şi, după mai bine de două mii de ani, aceleaşi discuţii continuă, filosofii sunt încă aliniaţi sub aceleaşi drapele de luptă şi nici gânditorii, nici oamenii obişnuiţi nu par să fie mai aproape de întrunirea unanimităţii cu privire la acest subiect decât a fost tânărul Socrate pe când îl asculta pe bătrânul Protagoras şi susţinea [...] teoria utilitarismului împotriva moralei populare a aşa-zisului sofist[3].

Cu mult înaintea lui Mill, Hobbes a exprimat într-un mod remarcabil o variantă a istoriei lui Socrate, fără a-i menţiona eroul. El admite, aşa cum am arătat anterior (capitolul V, 4), că există „sentinţe morale" destul de rezonabile printre nativii din America de Nord. Aşa cum porumbul şi strugurii creşteau în sălbăticie înainte de a fi utilizaţi şi de a se cunoaşte modul lor de cultivare, „la fel au existat şi diferite speculaţii adevărate, generale şi profitabile de la început, care erau roadele naturale ale raţiunii umane". Pentru a le îmbunătăţi, era nevoie de filosofie, care, în schimb, presupune timp liber. Dar grecii, care aveau mult timp, nu au făcut nici un progres important în filosofia morală şi nici evreii, în ciuda faptului că aveau o „şcoală a legii lui Moise", nu au reuşit mai mult. Hobbes îl menţionează pe Hristos, dar nu spune altceva decât că evreii nu au reuşit să-l înţeleagă (*Leviathan*, XLVI, 6-12) şi ne lasă să ne dăm seama singuri, din afirmaţiile sale din alte locuri, că Hristos a fost primul care a înlocuit credinţa morală naturală cu o ştiinţă a moralei, care transformă astfel de credinţe în cunoaştere morală (*cf.* XXX, 5).

Mill oferă o teorie care explică faptul că întrebarea referitoare la primul principiu al moralei rămâne deschisă după atâtea secole de

3. *Utilitarismul*, trad. rom. de V. Mureşan, Editura Alternative, 1994 (n.t.).

cercetare. În toate ştiinţele, spune el, ies la iveală multe informaţii şi teoreme de nivel inferior înainte să fie descoperite principiile fundamentale. Omenirea învaţă multe adevăruri, mai mult sau mai puţin generale, din experienţă şi doar mai târziu analiza atentă ne ajută să distingem conceptele fundamentale şi principiile ştiinţei din masa detaliilor. Opiniile morale sunt la fel cu altele. Prin urmare, nu este surprinzător ca simţul comun să posede anumite *opinii* corecte legate de regulile morale. Dar nu vom ajunge la *cunoaşterea* moralei până nu îi descoperim adevăratele fundamente (*Utilitarismul*, I, 1-2).

Este încă tipică afirmaţia că filosofia morală a început cu Socrate şi, de atunci, a fost continuată fără întrerupere. Astfel, Bernard Williams îşi începe un studiu major al filosofiei morale după cum urmează:

> Nu este o chestiune banală, căci Socrate a spus: este vorba aici despre cum trebuie să trăim. Sau cel puţin astfel ni-l prezintă Platon, într-una din primele cărţi scrise pe acest subiect. [...] Scopurile filosofiei morale [...] sunt legate de soarta întrebării socratice[4].

Conform cu ceea ce voi numi versiunea socratică a istoriei filosofiei morale, situaţia în care ne aflăm este următoarea: deşi nu am ajuns la un acord în ce priveşte temeiurile moralei, cunoaştem sarcinile pe care filosofii moralei trebuie să şi le asume. Încercăm să răspundem întrebării puse de Socrate: cum să trăim. Oamenii au avut întotdeauna opinii în privinţa acestei chestiuni, dar este foarte greu să găseşti un răspuns indubitabil, bazat pe un fundament de netăgăduit. Este atât de greu, încât scepticii pretind să ne îndoim de faptul că ar exista un răspuns sau chiar o întrebare reală. Poate că, aşa cum spune Mill, această dificultate există în toate disciplinele. Sau poate că, după cum cred alţii, există probleme speciale ale moralei, care fac sarcina dezvoltării teoriei acesteia mai dificilă decât sarcinile cu care se confruntă fizica. Aceste probleme pot explica faptul că, din câte se pare, nu am făcut nici măcar un progres unanim acceptat în direcţia răspunsului, ca să nu mai vorbim de descoperirea lui. Cu toate acestea, problemele există şi trebuie să încercăm în continuare să le rezolvăm. Dacă studiem trecutul filosofiei morale, o facem fiindcă am putea câştiga ceva de pe urma intuiţiilor predecesorilor noştri sau, cel puţin, le-am putea evita erorile.

---

4. Williams, 1985, p. 1.

2. Versiunea pitagoreică

Deoarece varianta socratică este considerată astăzi cea valabilă, este important să ştim că, timp de multe secole, a fost susţinută o concepţie alternativă a istoriei filosofiei morale. Ca şi varianta socratică, ea are o perspectivă distinctă asupra sarcinilor disciplinei. Teza subînţeleasă a acestei istorii alternative este aceea că adevărurile de bază ale moralei nu sunt descoperite ultimele. Ele sunt cunoscute încă de când oamenii trăiesc împreună. Prin urmare, indiferent ce este filosofia morală, ea nu este o căutare a unor cunoştinţe ştiinţifice necunoscute până acum[5].

Naraţiunea alternativă apare sub mai multe forme. Cea mai veche versiune acordă importanţă unei întrebări pe care, în mod normal, majoritatea dintre noi nu am formula-o. Ne vom afla în interiorul povestirii o dată ce ne vom da seama ce motive am putea avea să formulăm acea întrebare. Iar întrebarea este: A fost Pitagora evreu?

Această întrebare are la origine presupunerea că naraţiunea biblică furnizează cadrul de netăgăduit în care trebuie localizată întreaga istorie umană. Lucrarea lui Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle* (1681), reprezintă poate cel mai mare monument modern construit pe baza acestei presupuneri, dar nu şi singurul. Aşa cum arată studiul lui Santinello asupra istoriilor filosofiei din Renaştere, a fost multă vreme un lucru obişnuit să presupui că toată înţelepciunea vine de la Dumnezeu. Prin urmare, o sarcină majoră a istoricilor a fost să explice prezenţa înţelepciunii în culturi care nu descindeau în mod direct de la evrei[6]. Cei care şi-au asumat asemenea demersuri credeau că filosofia este o

5. Îi sunt recunoscător doctorului în filosofie Jennifer Herdt pentru critica foarte utilă a unei versiuni timpurii a ceea ce urmează. Pentru o modalitate de a descrie diferenţele dintre cele două versiuni asupra filosofiei morale, cu referiri mai degrabă la epistemologie în general decât la etică, vezi Ernest Sosa, *Knowledge in Perspective* (Cambridge, 1991), pp. 158-159. Vezi şi James Griffin, *Value Judgement* (Oxford, 1996), p. 131, pentru schiţele celor două concepţii asupra sarcinii filosofiei morale, care sunt asemănătoare cu cele discutate de mine.

6. Vezi Santinello, 1993, pp. 21, 26, 28, şi în special comentariul asupra lui Thomas Burnet, p. 330 şi urm. Vezi şi Harrison, 1990, capitolul 5, pentru discutarea teoriei care prezintă religia ca „sursă unică". Walker, 1972, este un alt studiu important al acestui tip de concepţie.

activitate umană importantă, care trebuie să aibă un rol atribuit în mod providenţial. Aveau o problemă specială legată de morală şi de relaţia ei cu filosofia morală. Adevărul despre morală a fost revelat foarte devreme în istoria umană şi nu s-a schimbat de atunci încoace. William Law, argumentând împotriva lui Mandeville, face o declaraţie tipică secolului al XVIII-lea asupra acestui subiect:

> Când familia lui Noe a ieşit din Arcă, se presupune că membrii săi erau la fel de educaţi în privinţa principiilor virtuţii şi înţelepciunii morale ca orice om de atunci încoace. Aşadar, a existat un timp când toţi oamenii din lume erau buni cunoscători ai virtuţii morale [...].
> Prin urmare, cel care prezintă un moment *ulterior* drept cel al originii virtuţii morale va prezenta unul *fals*[7].

Credinţa că revelaţia lui Noe constituie originea cunoaşterii morale înseşi ne face, desigur, să ne întrebăm de ce mai avem filosofie morală. Şi ne face, de asemenea, să ne întrebăm cum ar putea fi grecii cei care au iniţiat-o.

Răspunsul la prima întrebare îl găsim în natura păcătoasă a omului. Natura noastră a fost coruptă prin cădere. Aceasta nu ne-a diminuat doar facultăţile, micşorându-ne capacitatea de a înţelege poruncile lui Dumnezeu şi de a le accepta. Ne-a descătuşat şi pasiunile. Cei care fac răul, conduşi de poftele lor, caută să evite remuşcările conştiinţei, astfel încât devin orbi la poruncile ei. De asemenea, ei se luptă să întunece şi să zăpăcească gândurile morale ale celor pe care vor să-i amestece în intrigile lor malefice. Raţionamentele greşite reprezintă una dintre uneltele lor de bază. Pe de altă parte, raţiunea reprezintă unul dintre darurile lui Dumnezeu pentru umanitate. Printre altele, ea ne ajută să păstrăm măcar o parte din cunoaşterea morală de care avem nevoie, o dată ce revelaţia a încetat. Dacă prin raţiune devine posibilă filosofia morală, mândria îi împinge pe oameni să încerce să se întreacă reciproc în inventarea de proiecte şi sisteme ale moralei, iar morala însăşi se pierde în aceste eforturi. De vreme ce cauzele folosirii greşite a raţiunii şi ale proastei filosofii sunt acum însămânţate în natura noastră, nu va exista un triumf final al filosofiei bune decât după judecata de apoi. Dar lupta trebuie continuată. Filosofia morală trebuie înţeleasă ca un câmp de luptă în plus în bătălia dintre păcat şi virtute.

În ceea ce-i priveşte pe greci, poate că e o taină *de ce* Dumnezeu i-a ales să fie primii filosofi. În orice caz, putem afla *cum* s-au descurcat

7. William Law, *Remarks upon... the Fable of the Bees*, p. 7.

aşa cum au făcut-o cu morala, lipsindu-le revelaţia lui Noe şi cea mozaică şi fiind la fel de corupţi ca restul omenirii (cât de bine s-au descurcat este un alt subiect de discuţie). Astfel ajungem la Pitagora.

În *Magna Moralia*, I, 1, Aristotel spune că Pitagora a fost primul care a încercat să abordeze virtutea ca temă filosofică. Remarca a fost citată frecvent[8]. Şi, dată fiind poziţia lui Aristotel ca întâi istoric al gândirii antice, ne-ar fi greu să avem pretenţii la o mărturie mai impresionantă. Importanţa întâietăţii lui Pitagora o aflăm dintr-o remarcă pe care Scipion Dupleix o adaugă în paranteză atunci când afirmă acest lucru. În lucrarea sa *L'éthique ou philosophie morale* din 1603, el spune că, deşi Socrate este lăudat pentru discutarea regulilor oferite de filosofia morală, el nu a fost primul în domeniu: „Este sigur faptul că Pitagora însuşi, pe care grecii l-au considerat un filosof de aceeaşi naţie cu ei (deşi Sfântul Irineu ne asigură că era evreu şi citise cărţile lui Moise), a tratat morala într-un mod demn de interes" înaintea lui Socrate[9]. Aici, ca şi în alte părţi, Dupleix nu a fost original. Ficino, de exemplu, crede că-şi aminteşte faptul că Sfântul Ambrozie „a demonstrat că Pitagora se trage dintr-un tată evreu" – şi au mai fost şi alţii care au spus acest lucru[10]. Astfel, problema transmiterii este rezolvată. Dacă Pitagora a fost cel care a iniţiat filosofia morală printre greci şi, în acelaşi timp, era evreu, este clar cum au ajuns grecii să trateze această temă.

Nu toată lumea credea că Pitagora este de fapt evreu, dar au existat şi variante prelucrate, la fel de bune. Era un loc comun că grecii au preluat multe de la evrei[11]. John Selden, care a refăcut drumul înţelegerii

---

8. Thomas Stanley, primul istoric englez al filosofiei care a scris despre filosofie în limba naţională, reia afirmaţia citând această sursă. Vezi Stanley, *History*, p. 395. Pasajul din *Magna Moralia*, 1182a 12-14, este citat în întregime în secţiunea 3.
9. Dupleix, 1632, p. 4. Mi s-a spus că, din câte se ştie, Sfântul Irineu nu a afirmat aşa ceva.
10. Datorez aceste ultime referinţe lucrării lui Heninger, 1974, pp. 201-202, un studiu al pitagoreismului foarte folositor. Heninger (p. 229, n. 5) enumeră şase studii din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea care conţin bibliografii referitoare la îndatorarea lui Pitagora faţă de Moise.
11. Herodot şi alţi antici au atestat influenţele exercitate asupra grecilor antici de gândirea orientală în general, iar Isocrate susţinea că Pitagora a adus în Grecia filosofia învăţată de la egipteni. Vezi Guthrie, 1962, pp. 160, 163. Guthrie dedică aproape două sute de pagini trecerii în revistă a dificultăţilor studierii lui Pitagora şi a pitagoreismului şi rezumării rezultatelor obţinute de savanţii moderni.

noastre asupra dreptului natural, găsindu-i originea în poruncile lui Noe, a dedicat multe pagini din lucrarea sa *De iure naturali et gentium*, din 1640, analizei mărturiei scriitorilor evrei şi creştini despre influenţa iudaică asupra lui Pitagora. El a preferat autorităţile greceşti în materie în locul celor iudaice, considerând că acestea aveau un interes mai redus în susţinerea unei astfel de datorii faţă de evrei. Prin greutatea dovezilor, concluzia clară a fost că Pitagora,

> primul învăţător al teologiei greceşti şi primul care a fost numit filosof, căruia unii îi atribuie şi prima doctrină privitoare la nemurirea sufletului din Grecia [...], iar alţii doresc să-l crediteze cu primele dispute despre virtuţi, adică principiile filosofiei morale, [...] i-a consultat şi ascultat pe evrei[12].

Selden crede că, probabil, Pitagora a fost educat de nimeni altul decât de profetul Iezechiel.

Henry More este şi el foarte explicit în legătură cu importanţa datoriei faţă de evrei pe care o are filosofia elină:

> Că Pitagora şi-a preluat ştiinţa sa din izvoarele iudaice este ceea ce toţi scriitorii, religioşi sau laici, recunosc şi adeveresc. Că Platon a luat de la el principala parte a acelei cunoaşteri care-l are în vedere pe Dumnezeu, nemurirea sufletului, îndrumarea vieţii şi comportamentul potrivit nu a

---

Al cincilea capitol al lucrării lui Heninger (1974, pp. 256-284) oferă o prezentare completă şi fascinantă a diferitelor concepţii referitoare la ce anume se presupunea că este filosofia morală a lui Pitagora sau a pitagoreicilor şi a numeroaselor moduri în care concepţiile pitagoreice au fost legitimate de creştinism şi răspândite pe o scară mare. Dar, deşi remarcă mai devreme presupusele influenţe exercitate de evrei asupra lui Pitagora în ce priveşte gândirea sa morală, nu explorează raportul afirmaţiilor legate de respectiva influenţă cu istoriografia filosofiei morale.

12. John Selden, „De iuri naturali et gentium iuxta disciplinam Ebraeorum", în *Opera*, I, 89. Examinarea mărturiilor apare în coloanele 82-85 şi în alte părţi. Îi datorez lui Michael Seidler faptul că a tradus pasajele lui Selden despre Pitagora într-o engleză citabilă. Selden oferă o explicaţie a motivului pentru care „nu găsim multe urme ale doctrinei iudaice în scrierile filosofilor greci, fiindcă acolo nu apare, într-adevăr, nimic care să păstreze suficient natura pură şi nealterată a originii sale iudaice". Chiar şi diferitele şcoli greceşti s-au amestecat atât de mult şi au trunchiat vechile învăţături într-o măsură atât de mare încât rezultatul este peste tot un „talmeş-balmeş". Dar, adaugă el, nimeni nu se îndoieşte că atât în doctrina platoniciană, cât şi în cea pitagoreică există învăţături preluate de la evrei (coloana 91).

fost pus la îndoială de nici un om. Iar că de la el a ajuns în şcolile lui Aristotel şi astfel a fost dezvoltată şi difuzată în lumea întreagă este adeverit în acelaşi fel de toată lumea[13].

Avem aici germenele unei istorii a filosofiei morale. Nu ştiu cât de vechi este[14], dar cred că o versiune sau alta a poveştii pitagoreice, aşa cum am numit-o, trebuie să fi fost preluată, într-un mod oricât de confuz, de un număr mare de filosofi.

3. Revelaţie şi raţiune

Există mult spaţiu de manevră în acest tip de schemă istorică. Cel mai important este însă faptul că lasă loc pentru raţiune fără a face revelaţia superfluă[15]. Acest lucru dă naştere la rândul său unei versiuni religioase întru câtva nu atât de completă asupra istoriei filosofiei morale. Atât Locke şi Clarke în Anglia, cât şi Crusius în Germania, preocupaţi să apere concepţia conform căreia *în prezent* morala nu este dependentă de revelaţie, sunt totuşi hotărâţi să menţină revelaţia esenţială din punct de vedere istoric. Ei au înlocuit revelaţia lui Pitagora legată de Noe şi de Vechiul Testament cu revelaţia lui Hristos, singura prin care am devenit capabili să cunoaştem adevărul complet despre morală. Se pare, spune Locke, că

> sarcina de a stabili morala în întregime pe fundamentele sale adevărate este prea grea pentru raţiunea lipsită de sprijin. [...] Vedem cât de puţin

13. More, *Encheiridion*, p. 267. Pentru More şi „teologia antică", vezi Harrison, 1990, pp. 133-135. Harrison nu discută versiunea pitagoreică asupra filosofiei morale. Teologia antică era interesată mai puţin de problemele morale decât de chestiunile doctrinare ca dogma trinităţii.
14. Flavius Josephus, în *Against Apion* (trad. de H.St.J. Thackeray, Cambridge, 1926, 1966), pretinde că grecii şi-au însuşit mare parte din ştiinţa şi legea lor din Orient, şi în special de la evrei. Îl menţionează pe Pitagora în directă conexiune, dar nu afirmă în mod explicit că el ar fi părintele filosofiei morale. Vezi I, 13-14; I, 165; II, 168, unde traducătorul sugerează că dependenţa grecilor de gândirea iudaică a fost formulată prima dată de Aristobulos. Eusebiu, în *Pregătire pentru Evanghelie*, îi face o descriere faimoasă lui Platon în postura de Moise Aticizant, dar nu îl leagă pe Pitagora de originile filosofiei morale.
15. More însuşi spune că fiul veşnic ca logos sau raţiune umană, precum şi revelaţia ne pot lumina asupra principiilor moralei.

> succes au avut, în acest sens, încercările filosofilor dinaintea Mântuitorului nostru. [...] Iar dacă, de atunci, filosofii creştini i-au întrecut cu mult, putem totuşi observa că prima cunoaştere a adevărurilor pe care le-au adăugat ei se datorează revelaţiei (*Reasonableness of Christianity*, p. 61).

O dată ce Hristos a revelat adevărul, putem descoperi singuri cât de raţionale sunt învăţăturile sale şi putem chiar să transformăm această cunoaştere într-o ştiinţă demonstrativă.

Este semnificativ pentru noi faptul că Crusius a acceptat o variantă raţionalizată a versiunii pitagoreice, care îi omite pe evrei. Un adevăr este raţional şi filosofic, spune el în prefaţa la tratatul său despre etică, când poate fi dovedit prin argumente valide care pornesc de la premise raţionale. Nu contează de unde l-am învăţat prima dată. „Îndatoririle pe care ni le impune religia creştină sunt întemeiate pe raţiune. Deoarece cunoaşterea lor a fost micşorată de corupţia [*Verderben*] noastră, a fost nevoie ca îndatoririle să fie repetate. [...] Descoperim dimensiunea corupţiei umane din faptul că, fără revelaţia divină, nu am fi dobândit înţelegerea celor mai importante şi mai pe deplin întemeiate adevăruri raţionale" (*Anweisung* sau *Ghid*, prefaţă, b4-b5).

Nici Locke, nici Clarke sau Crusius nu spun nimic despre Noe sau despre ideea că Pitagora a avut vreo legătură cu evreii. Cu toate acestea, susţinând faptul că filosofii greci nu au fost niciodată capabili să descopere prea multe din cerinţele moralei, ei împărtăşesc convingerea prezentă în versiunea pitagoreică după care raţiunea fără revelaţie nu ar putea descoperi morala[16]. Locke şi Clarke trebuie să fi ştiut ce întrebuinţare a dat Hobbes versiunii socratice a istoriei filosofiei morale. Aveau astfel o justificare serioasă să adopte varianta alternativă. Iar explicaţia versiunii pitagoreice a rolului filosofiei morale este într-adevăr implicită şi în opera lor. Ţinând cont de toate acestea, putem vedea, de exemplu, că descrierea tipică făcută lui Hobbes de către Clarke – „răutăciosul domn Hobbes" – nu este doar o expresie ocazională a repulsiei personale. Dar nici unul dintre ei nu oferă o prezentare a istoriei, care să conducă spre propriile lor teorii morale.

Nimeni nu pare să fi scris o istorie detaliată a filosofiei morale care să se sprijine pe cele mai puternice supoziţii religioase ale versiunii

16. Locke, *Christianity*, 241, pp. 60-61. Clarke, „Lectures II", în *Works*, II, 666 şi urm. Gassendi, *Discourses*, 3, spune, fără a menţiona vreo legătură iudaică, că Pitagora a fost primul care a studiat filosofia morală. Nu dă nici o sursă, dar s-a inspirat, probabil, din Aristotel.

pitagoreice. Istoria lui Barbeyrac, cea mai comprehensivă lucrare de gen a timpului său, oferă un rol important sesizării raţionale a adevărului moral. Autorul presupune, aşa cum am remarcat, că adevărurile fundamentale ale moralei sunt uşor accesibile raţiunii umane. Ele au fost disponibile oamenilor încă din cele mai vechi timpuri şi, prin urmare, omenirea nu a avut nevoie de revelaţie pentru a primi primele instrucţiuni asupra comportamentului. Dar Barbeyrac crede, conform cu versiunea religioasă pitagoreică, că natura păcătoasă a omului îl face pe acesta să încerce să evite cerinţele moralei şi să folosească raţiunea în acest scop[17]. El pare să considere că Pitagora a avut de-a face cu originile filosofiei morale, deşi ezită să-l numească, în mod explicit, părintele ei. În schimb, crede că păcatul originar este una dintre cauzele acelei filosofii morale care se opune adevărului despre morală şi nu se poate abţine să nu-i considere vicioşi pe filosofii care-i sunt împotrivă.

Deşi Barbeyrac şi alţii îl menţionează pe Aristotel ca pe o autoritate în ceea ce priveşte întâietatea lui Pitagora ca învăţăcel al virtuţii, ceea ce a spus acesta – dacă într-adevăr Aristotel a scris *Magna Moralia* – nu reprezintă o afirmaţie convingătoare. El face o singură remarcă pe această temă: „Pitagora a încercat prima dată să vorbească despre virtute, dar fără succes, căci, reducând virtuţile la numere, le-a supus unui tratament care nu le era propriu" (1182a12-14). Restul dovezilor pentru versiunile literale ale poveştii lui Pitagora sunt la fel de lipsite de substanţă. Ele au fost respinse în secolul al XVII-lea de Culverwell, care se plângea de absurditatea presupunerii că Pitagora nu ar fi putut şti ceva în afara cazului în care un suflet de evreu ar fi transmigrat în corpul său şi râdea de aroganţa evreilor care presupuneau că nimeni, în afară de ei, nu ar fi putut cunoaşte legea fără a avea „vreun manuscris iudaic tradus în greacă" (Culverwell, p. 62; *cf.* pp. 67, 75-76). Dar versiunea pitagoreică nu a fost respinsă decât după apariţia lucrării lui Stäudlin[18].

---

17. „Întotdeauna a existat o succesiune neîntreruptă de oameni care, seduşi de o dorinţă secretă de a zgudui din temelii supărătorul jug al datoriei şi pentru a-şi oferi singuri satisfacerea, dacă nu a dorinţelor senzuale şi primitive, cel puţin a înclinaţiilor mai delicate şi mai rafinate, s-au folosit de toate facultăţile sufletului lor pentru a întuneca evidenţa acelor adevăruri, care erau foarte clare, [...] cu scopul de a implica în ruina lor orice certitudine a regulilor virtuţii" (Barbeyrac, *Historical Account*, III, p. 5).

18. Friedrich Glafey, un istoric german al dreptului natural, care a scris la vreo treizeci de ani după Barbeyrac, refuză, spre deosebire de Brucker, să scrie

Stäudlin îşi începe lucrarea cu o scurtă remarcă, ce sugerează că morala ia naştere din interacţiunea dintre puterile şi dispoziţiile native ale sufletului uman şi situarea noastră în lume. Ea îşi are originile atât de departe în Antichitate, încât nu are sens să speculăm asupra lor. Morala a existat peste tot, înainte de a se filosofa despre ea, şi au existat formulări nesistematice şi poetice înainte de apariţia unora raţionale. Suntem la fel de înclinaţi, prin natura noastră, să reflectăm asupra propriilor puteri, cât şi asupra lumii în care acţionăm, iar această reflecţie, dusă destul de departe, este filosofia. Filosofia morală începe cu grecii şi, în special, cu Socrate[19]. Stäudlin admite că Pitagora a avut câteva gânduri interesante despre principiile moralei, dar nu este dispus să accepte existenţa vreunei dovezi reale despre o legătură cu iudaismul. Cu toate acestea, el menţionează mai mulţi autori de dată recentă care admit acest lucru, iar efortul depus în vederea eliminării versiunii pitagoreice sugerează faptul că ea rămâne încă o opţiune valabilă[20].

Opera lui Stäudlin este modernă într-un sens în care cea a lui Barbeyrac nu este. Ceea ce o face astfel nu este respingerea versiunii religioase pitagoreice şi a celor înrudite cu ea. Aceasta, la urma urmei, este o concluzie a învăţaţilor, pe care o nouă dovadă ar putea-o schimba[21].

---

despre gândirea naţiunilor orientale, pentru că acestea nu au lăsat mărturii scrise adecvate. Dar tot el îl considera pe Pitagora primul dintre gânditorii greci care a acordat o atenţie serioasă moralei, iar după ce îi discută filosofia, remarcă faptul că „putem observa în general, după acest scurt rezumat al moralei pitagoreice, că, aşa cum acest om a împrumutat mult de la evrei şi egipteni, la fel şi filosofii greci care l-au urmat s-au inspirat din doctrina sa". Vezi Glafey, 1965, pp. 26-28; despre Selden, pp. 23-25.

În 1786, învăţatul german Christoph Meiners a publicat o istorie a ştiinţelor în care dedică mult spaţiu unei examinări critice a presupuselor scrieri pitagoreice, respingându-le aproape pe toate ca având o paternitate incertă. Nu am avut posibilitatea să consult opera lui Meiners; referinţele le-am luat din Braun, 1973, pp. 173-177.

La sfârşitul secolului al XVIII-lea, un alt învăţat german a produs o scurtă istorie a eticii, în care Pitagora este menţionat alături de afirmaţia lui Aristotel, omiţând, la fel ca mulţi dintre cei care o citează, cuvintele „dar fără succes". Însă autorul nu spune nimic despre vreo legătură între prima revelaţie a adevărului moral către evrei şi elaborarea acesteia de către greci. Vezi Hoffbauer, 1798, pp. 295-296.

19. Stäudlin, 1822, p. 22.
20. *Ibidem*, pp. 1-3, 19 n., 32-59.
21. Există o versiune mai recentă a poveştii pitagoreice – deşi este cert că neintenţionată ca atare –, conform căreia Zenon, întemeietorul stoicismului, a fost el

Este vorba mai degrabă de atitudinea lui Stäudlin faţă de eroare. El tratează eroarea din filosofia morală la fel ca eroarea din orice altă ştiinţă. Ea nu este provocată de dorinţe corupte sau tendinţe de afirmare personală mai mult decât greşelile din matematică. Eroarea nu vine din păcatul originar, ci din marea dificultate a subiectului abordat. Funcţia filosofiei morale nu este de a apăra revelaţia divină de gânditorii păcătoşi şi perverşi, ci mai degrabă de a ridica percepţia morală spontană la nivelul cunoaşterii deplin reflexive.

4. Kant şi versiunea lui Pitagora

Stäudlin era kantian, dar este puţin probabil ca Immanuel Kant să fi văzut istoria filosofiei morale în primul rând în termenii versiunii socratice. El nu credea că filosofia ar fi necesară pentru a transforma convingerile morale nesistematice ale oamenilor obişnuiţi dintr-o simplă opinie într-o cunoaştere morală întemeiată şi a păstrat un loc semnificativ pentru revelaţie în dezvoltarea gândirii morale. Ca şi Locke, Clarke şi Crusius, a încercat să combine revelaţia cu raţiunea şi i-a înlocuit pe Noe sau Moise cu Hristos, acesta fiind cel care a adus omenirii adevărul moral. Dacă în acest caz viziunea sa asupra istoriei eticii este, la bază, pitagoreică, interpretarea pe care i-a dat-o a transformat povestea într-un mod radical, permiţându-i să lege revizuirea ei de o înţelegere a propriului său loc în istorie, care pare mai conform cu versiunea socratică. Dar nici poziţia sa în această privinţă nu este la fel cu cea obişnuită.

Kant schematizează întotdeauna istoria antică a eticii spunând că anticii considerau că filosofia morală înseamnă căutarea raţională a cunoaşterii binelui suprem. Cinicii credeau că binele ar putea fi găsit

---

însuşi fiul unui evreu. Giovanni Reale spune că atât Zenon, cât şi Chrysippos au fost evrei şi lansează ipoteza conform căreia noţiunea stoică *kathekonta* reflectă efortul lui Zenon de a aduce categoriile morale iudaice în filosofia greacă. Vezi lucrarea lui Reale *The Systems of the Hellenistic Age*, tradusă de John Catan (Albany, 1985), pp. 209, 216, 280-281. El face referire la Max Pohlenz ca fiind autoritatea pe care îşi bazează ideea obârşiei iudaice a lui Zenon. Vezi Pohlenz, *Die Stoa* (Göttingen, 1948-1949), I, 22, 24-25, 28, şi dovezile furnizate, care sunt mai degrabă sărăcăcioase şi au un ton ce ar putea fi considerat antisemit, în II, 14 n. Pentru îndoieli referitoare la teza sa, vezi Brent Shaw, „The Divine Economy: Stoicism As Ideology", în *Latomus*, 44 (1985), pp. 16-54, n. 8 la p. 20.

în viaţa simplă, lipsită de nevoi artificiale, iar Rousseau, „acel Diogene subtil", este omologul lor modern. Epicur considera că binele este fericirea văzută ca plăcere, la fel ca şi egoiştii moderni. Zenon şi ceilalţi stoici afirmau cu tărie că binele suprem este constituit doar de virtute, care oferă prin sine o satisfacţie ce este suficientă pentru fericire (vezi, de exemplu, 27, 248-250 ; *LE*, pp. 44-47). Kant, asemenea lui Descartes, credea că epicureismul trebuie combinat cu stoicismul în vederea obţinerii unei perspective adevărate asupra binelui suprem. Fericirea nu este doar satisfacţie morală de sine. Ea presupune şi satisfacerea dorinţelor noastre nonmorale. Virtutea este demnitatea de a fi fericit. Prin urmare, binele suprem înseamnă să fii fericit în mod proporţional cu propriul merit moral[22].

Kant nu afirmă că ar fi primul sau singurul filosof care susţine această concepţie. În schimb, spune că aceasta este învăţătura lui Hristos. Într-una din primele lui note, afirmă că gândirea creştină este mai filosofică decât cea a lui Hutcheson şi Wolff, iar într-o notă de la sfârşitul anilor 1770 face legătura între Epicur, Zenon şi Hristos : „Epicur ne-a învăţat să căutăm fericirea, fără a fi în mod special demni de ea. Zenon – demnitatea, fără a ne gândi la fericire. [...] Hristos – fericirea, prin încercarea de a fi demni de ea" (19, 120-121, nr. 6634). Chiar şi mai târziu el afirmă că idealul creştin de sfinţenie este superior idealului stoic de înţelepciune. Hristos este cel care a aşezat lucrurile în ordine, şi nu filosofii : „Epicur a vrut să ofere un motiv pentru virtute şi i-a sustras valoarea interioară. Zenon a vrut să dea virtuţii o valoare interioară şi i-a subtilizat motivul. Doar Hristos îi oferă o valoare internă şi un motiv" (19, 309, nr. 7312 ; 176, nr. 6838 ; *cf.* 197-198, nr. 6894, comparaţia între Hristos şi Platon).

În cursurile sale, Kant făcea astfel de afirmaţii cu multă degajare. La un curs, el spune că „doar pe vremea evangheliştilor. puritatea deplină şi sacră a legii morale a fost percepută, deşi sălăşluieşte în propria noastră raţiune" (27, 294 ; *LE*, p. 86). Cu o altă ocazie, remarcă : „Legea morală trebuie să fie pură. Evanghelia are o astfel de puritate în legea sa morală cum nici unul dintre filosofii antici nu avea, nici chiar cei care, pe vremea învăţătorului evanghelist, erau doar nişte farisei străluciţi" (27, 301 ; *LE*, p. 92). Un comentariu istoric ulterior explică ideea de bază : „Toate conceptele anticilor referitoare la umilinţă şi toate virtuţile lor morale erau impure şi în contradicţie cu legea morală. Evanghelia a fost prima care ne-a înfăţişat o morală pură şi,

22. Malebranche are o concepţie similară ; vezi *Morale*, I, III, 13.

după cum arată istoria, nimic altceva nu s-a ridicat la nivelul ei" (27, 350 ; *LE*, p. 130). Hristos este prezentat aici ca un filosof contemporan cu unii „antici", pe care îi corectează prin propovăduirea unui adevăr pe care aceştia nu reuşeau să-l vadă.

Nu putem respinge aceste remarce pe motiv că ar fi destinate doar tinerilor studenţi ai lui Kant. Toate cele trei *Critici* atribuie funcţii importante religiei creştine. În prima *Critică*, Kant spune că nu am avut idei corecte despre Dumnezeu „până când conceptele morale nu au fost purificate" şi că „o preocupare mai mare pentru ideile morale, care a devenit necesar datorită legii morale extraordinar de pure a religiei noastre", a fost cea care ne-a condus la o concepţie mai corectă asupra divinităţii (*Critica raţiunii pure*, p. 580). În a doua *Critică*, el remarcă faptul că „învăţătura morală a Evangheliei a adunat toate comportamentele bune ale omului într-o disciplină a datoriei şi i-a înfăţişat-o cu claritate acestuia" (5, 86 ; *Critica raţiunii practice*, p. 170). Creştinismul singur, „chiar şi când nu e privit ca o doctrină religioasă", ne oferă unica înţelegere suficientă a binelui suprem. Anticii nu au reuşit să facă acest lucru[23]. Cu toate acestea, avem nevoie de el pentru întreaga filosofie. Într-o notă din a treia *Critică*, Kant atribuie creştinismului originea ideii că trebuie să credem drept posibil ceea ce raţiunea teoretică nu poate dovedi : faptul că o aderare adecvată la morală ne va aduce fericire. Ideea este subînţeleasă în cuvântul *fides*. Kant adaugă că „acesta nu este singurul caz în care această religie minunată a [...] îmbogăţit filosofia cu nişte concepţii ale moralei mult mai exacte şi mai pure decât cele pe care le-ar fi putut furniza anterior însăşi morala. Dar, din momentul în care aceste concepţii au fost găsite, ele sunt aprobate *în mod liber* de raţiune" (6, 471-472 n. ; *Critica facultăţii de judecare*, p. 371, II, 146 n.)[24].

Prima *Critică* începe cu vestita afirmaţie că, „într-un gen al cunoaşterii ei", raţiunea omenească nu se poate abţine să nu pună întrebări la

23. 5, 127 şi n. ; *Critica raţiunii practice*, pp. 219-220 şi n. Kant subliniază ideea de ansamblu în ultimele sale cursuri despre metafizica moravurilor, după ce a trecut în revistă încă o dată vechile idealuri : „Nici unul dintre principiile asumate nu este suficient luat de unul singur. Trebuie să fie toate unite, iar acest lucru trebuie să-l facă o fiinţă supremă, un conducător suveran al lumii. [...] Astfel, idealul filosofic suprem ar fi unul teologic" (27, 484-485 ; *LE*, p. 255).

24. Îi mulţumesc lui Mark Larrimore pentru această referinţă. Poziţia este similară cu cea a lui Locke ; vezi capitolul VIII, 5 (vezi, de asemenea, Immanuel Kant, *Critica facultăţii de judecare*, trad. rom. de V.D. Zamfirescu, A. Surdu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981).

care nu poate răspunde. În chestiunile teoretice suferă astfel de o „perplexitate" care, spune Kant, „nu este din vina ei" (*Critica raţiunii pure*, pp. 9-23). Dimpotrivă, ceea ce a propovăduit creştinismul a fost „o revelaţie a credinţei care până atunci le fusese ascunsă oamenilor, din cauza lor" (6, 141 ; *Religia*, p. 132). Vina din pricina căreia adevărul ne-a fost ascuns o reprezintă înclinaţia noastră către rău. Datorită acestui lucru, morala susţinută de creştinism, necesară pentru a face metafizică în mod corect, a trebuit să fie revelată istoric înainte de a fi recunoscută universal, chiar dacă este întotdeauna implicită în inima fiecăruia[25]. În aceste remarce, precum şi în afirmaţiile explicite în care Hristos este considerat primul dintre gânditorii antici ai moralei, Kant se foloseşte de o versiune a poveştii lui Pitagora referitoare la istoria filosofiei morale[26].

Dacă aceasta este perspectiva sa, este clar de ce a spus că în etică nu suntem mai avansaţi decât anticii. Hristos a revelat adevărul în Antichitate ; Kant l-a restabilit, dar nu l-a depăşit. Cine ar vrea cu adevărat să facă acest lucru? Kant spune în mod explicit că nu a inventat un nou principiu moral, ci doar o nouă formulă pentru cel care a inspirat întotdeauna morala (5, 4 n. ; *Critica raţiunii practice*, pp. 5-9). Putem face şi mai multă lumină asupra înţelegerii kantiene a scopului sau a importanţei filosofiei morale printr-o privire asupra concepţiei sale despre corupţia care întunecă uneori principiul din noi. Acest lucru explică la rândul lui unele aspecte ale modului în care Kant a tratat istoria eticii[27].

În versiunea pitagoreică, scopul filosofiei morale sănătoase este să combată eforturile păcătoase ale unor filosofi malefici de a ne întuneca înţelegerea moralei. Kant se îndepărtează de tradiţie, refuzând să-i denigreze pe cei cu ale căror concepţii nu este de acord. El apără

25. Vezi 6, 110-111 ; 115 ; 121 ; 123 n. ; *Religia*, pp. 100, 106, 112, 113 n. Vezi şi 7, 24, *Conflict of Faculties*, p. 37, pentru afirmaţia că doar filosofii pot citi Biblia într-un mod care îi extrage mesajul raţional, precum şi 7, 37 ; 44 ; 64 ; pp. 63, 77, 117, pentru comentarii asupra nevoii de revelaţie ca vehicul ce aduce la cunoştinţă un adevăr atemporal de care nu suntem conştienţi, deşi se află mereu în noi.

26. Împotriva acestui lucru, trebuie remarcat faptul că, în notele de cursuri despre „Istoria teologiei naturale" din *Lectures on Philosophical Theology*, Kant spune că pe vremea lui Anaxagoros şi a lui Socrate „morala însăşi fusese deja întemeiată pe principii sigure" (28, 1125 ; p. 169).

27. Yovel, 1989, capitolele 6 şi 7, şi Guéroult, 1977, capitolul IV, discută concepţiile lui Kant asupra istoriei filosofiei teoretice, dar nu acordă o atenţie specială modului în care acesta a tratat istoria eticii.

modul de viaţă al lui Epicur şi, când discută atacurile lui Hume şi Priestley asupra fundamentelor raţionale ale religiei şi moralei, se depăşeşte pe sine în a le lăuda caracterul moral (*Critica raţiunii pure*, p. 540). În plus, el oferă o nouă interpretare a corupţiei. Corupţia nu apare doar în urma egoismului nostru. Există o tendinţă umană generală către părtinire, atenţia excesivă acordată propriei fericiri reprezentând doar unul dintre simptomele acesteia. În *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Kant acuză dorinţa noastră de fericire, deoarece ea provoacă o dialectică naturală prin care încercăm să corupem [*verderben*] bazele legilor datoriei. De aici, el derivă necesitatea filosofiei care să înlocuiască morala noastră naivă cu una mai reflexivă (4, 405-406 ; pp. 5-24). Dar acesta este doar un exemplu al exagerărilor periculoase din punct de vedere moral spre care suntem înclinaţi.

Primele „Note", inspirate de studierea lui Rousseau de către Kant, arată cât de variate sunt acestea. „Dacă există vreo ştiinţă [*Wissenschaft*] de care omul are nevoie", afirmă Kant,

> este cea care îl învaţă să ocupe, în mod corespunzător, locul care îi este atribuit în creaţie şi din care poate învăţa cum trebuie să fie cineva pentru a fi om. Să presupunem că a ajuns să cunoască ademenirile înşelătoare de deasupra şi de dedesubtul său, care, neobservate, l-au alungat din locul pe care îl merită. Atunci, această instruire îl va conduce înapoi la condiţia umană şi, indiferent cât de mic sau neajutorat se va simţi, va fi întocmai pe potriva locului ce i-a fost menit, deoarece este exact ceea ce ar trebui să fie (20, 45, 17 ; *Bemerkungen*, 36, 1).

Într-o altă „Notă", Kant adaugă faptul că un om care caută „calităţi morale" aflate dincolo de capacităţile sale se retrage din locul care îi este destinat, iar golul lăsat în urmă „împrăştie corupţia sa" asupra aproapelui său (41, 19 ; 33, 1).

Tema este reluată în a doua *Critică*, unde Kant subliniază că, atunci când ne facem datoria, „poziţia pe care o deţinem printre fiinţele raţionale" nu este aceea de voluntari, acţionând după placul nostru. Mai degrabă, „câmpul moralei în care omul [...] se află este definit de respectul pentru legea morală". Pentru a ne aduce aminte de locul nostru, Kant adaugă nişte avertismente în legătură cu „modul de gândire superficial şi foarte extravagant" la care sunt predispuşi cei care se consideră capabili să fie morali fără a acţiona din respect (5, 82-85 ; *Critica raţiunii practice*, pp. 166-167).

La fiecare referinţă la stoici şi în remarcele sale – mai rare – despre Platon, Kant îi acuză de a fi uitat care este locul adecvat al fiinţelor umane în univers. Platon este un mistic, un entuziast, un fanatic (vezi,

de exemplu, 27, 305, *LE*, p. 94; 19, 95, nr. 6584; 108, nr. 6611; 196, nr. 6894). Şi, cu toată admiraţia sa pentru stoicism, Kant consideră că acesta are nişte cerinţe exagerate faţă de natura umană. „Omul îşi exagerează, prin imaginaţie, capacitatea morală", relatează Herder că ar fi spus Kant studenţilor săi la începutul anilor 1760,

> şi îşi stabileşte ca scop cea mai perfectă bunătate. Rezultatul este o absurditate. Dar ce anume ni se cere? Răspunsul stoicului: mă voi ridica pe mine *deasupra mea*, [...] voi deveni superior propriilor dureri şi nevoi şi voi fi *bun* prin toate forţele mele, voi fi *imaginea bunătăţii*. Dar cum este posibil acest lucru, de vreme ce bunătatea nu are nici o obligaţie, pe când tu ai cu siguranţă una. [...] Acum zeul se îndepărtează şi rămânem cu *omul*, o biată creatură încărcată de obligaţii. *Seneca* a fost un impostor, *Epictet* – ciudat şi fantezist (27, 67; *LE*, p. 32).

Dacă epicureicii cedau în faţa „ademenirilor înşelătoare", inferioare naturii umane, stoicii – şi, într-o măsură mult mai mare, Platon – cedează în faţa celor situate deasupra omului. Chiar şi acel subtil Diogene care este Rousseau a dus lucrurile prea departe. Kant este la fel de înverşunat faţă de aceste distorsiuni ale umanităţii ca şi Montaigne (capitolul III, 5). El predă istoria eticii pentru a-şi avertiza studenţii asupra modului în care viziunile unilaterale ale omenirii ruinează morala. Pretinzând că-i uneşte pe Epicur şi Zenon prin intermediul ideii sale despre binele suprem, el încearcă astfel să apere mesajul Evangheliei împotriva efectelor multiforme ale corupţiei spre care suntem înclinaţi cu toţii. Din acest punct de vedere, Kant înţelege scopul filosofiei morale în ceea ce am numit termeni pitagoreici.

Există totuşi un aspect suplimentar, mai socratic, al concepţiei kantiene asupra funcţiei filosofiei morale, şi anume ajutorul dat în vederea tranziţiei de la o credinţă istorică la o religie universală a cărei esenţă este morala pur raţională. Credinţa istorică a fost posibilă doar pentru cei care au avut acces la mărturiile sale; religia morală este universal acccesibilă. Revelând pentru prima dată faptul că religia este, în mod fundamental, morală, Hristos a declanşat în noi acea „apropiere continuă de credinţa religioasă pură" care ne va îngădui într-o zi să „scăpăm de vehiculul istoric" ce a purtat iniţial mesajul (6, 115; *Religia*, pp. 105-106). Religia raţiunii, spune Kant, „este o continuă revelaţie divină (deşi nu empirică) pentru toţi oamenii" (6, 122; p. 113). Kant a contribuit la progresul moralei arătând că aceasta se sprijină pe un principiu pur raţional, care dictează el însuşi conţinutul fundamental al credinţei religioase. Filosofia morală face astfel mai mult decât să

combată corupţia. Deşi nu transformă simpla credinţă în cunoaştere oferindu-i temeiurile, în schimb arată că acea cunoaştere morală pe care o posedăm în mod explicit de când Hristos a revelat-o este o chestiune de raţiune practică pură şi explică cum este posibilă o astfel de morală.

5. Are filosofia morală un singur scop?

Atât versiunea socratică, cât şi cea pitagoreică (în variantele lor mai raţionaliste, dar şi în cele mai religioase) ilustrează conexiunile dintre concepţiile noastre despre scopul sau sarcina filosofiei morale, înţelegerea adecvată a istoriei sale şi natura moralei. Cele două mari naraţiuni sunt similare pentru că susţin faptul că filosofia morală are, în esenţă, o singură sarcină, deşi fiecare îi atribuie o alta. Dar presupunerea că există un singur scop esenţial al filosofiei morale dă naştere unor dificultăţi în ambele concepţii.

Una dintre acestea se află în formularea scopului. Poate este plauzibil să susţinem că noi şi Socrate punem aceeaşi întrebare dacă problema fundamentală este descrisă aşa cum o face Williams. Cu toate acestea, ne putem întreba dacă identificarea interogaţiei filosofiei morale cu întrebarea: „Cum ar trebui să trăim?" este folositoare celor interesaţi de istoria subiectului. Astfel formulată, întrebarea socratică este extrem de generală. Considerând că ea localizează „scopurile filosofiei morale", trebuie să mai adaugăm în jurul ei un număr de supoziţii neformulate. De exemplu, nu trebuie să o considerăm ca fiind o întrebare despre modul în care trebuie să trăim în ce priveşte sănătatea, venitul sau bunăstarea permanentă. Trebuie atunci să o înţelegem ca fiind o întrebare generală despre modul în care trebuie să trăim pentru a fi fericiţi? Nu avem decât să ne gândim la etica lui Kant pentru a vedea că aceasta nu reprezintă o problemă esenţială a filosofiei morale.

Concepţia scopului unic pare să se sprijine pe o teorie a esenţelor disciplinelor filosofice, care este ea însăşi contestabilă. Dacă privim din punct de vedere istoric ceea ce au spus că încearcă să facă filosofii moralei şi unim toate afirmaţiile lor, nu deducem de aici un singur scop. Să comparăm, de exemplu, afirmaţia lui Aristotel, conform căreia filosofia morală ar trebui să îmbunătăţească vieţile celor care o studiază, cu opinia lui Sidgwick, după care „o dorinţă de edificare a împiedicat progresul real al ştiinţei eticii"[28]. Să ne amintim idealul

28. Aristotel, *Etica nicomahică*, 1179a35-b4, pp. 223-224; Sidgwick, 1907, p. 6.

stoic de a găsi o cale către liniştea personală, ţelul lui Hobbes de a stabiliza o societate aflată în pericol din cauza fanatismului religios, ţelul lui Bentham de a descoperi un principiu care să le arate tuturor nevoia de reformă politică, socială şi morală majoră, ţelul lui Parfit de a dezvolta o nouă ştiinţă, pe deplin seculară, a moralei[29]. În afară de cazul în care lăsăm afirmarea scopului aşa vagă cum este, va fi dificil să găsim unul asupra căruia să cadă de acord toţi aceşti filosofi. Dacă suntem mai precişi în definiţie, va fi necesar să spunem că acela care nu împărtăşeşte scopul preferat nu face de fapt filosofie morală. Oricare ar fi scopul unic atribuit acestei întreprinderi, am fi forţaţi să negăm statutul de filosof al moralei multor gânditori incluşi de obicei în această categorie.

Aceia care susţin versiunea pitagoreică asupra unicei sarcini a filosofiei morale se confruntă cu unele dificultăţi suplimentare. Ei sunt nevoiţi să presupună că o cunoaştere morală care trebuie întotdeauna apărată poate fi identificată într-un fel care nu presupune adevărul unei teorii specifice şi că este ea întotdeauna şi pretutindeni în mod esenţial aceeaşi. Este neverosimil să pretindem că morala grecilor, morala Decalogului şi morala liberală a democraţiilor moderne occidentale sunt în esenţă identice. Pretenţia poate fi formulată, în caz că este totuşi formulată, doar propunând ca „esenţă" a acestor morale o interpretare a lor, probabil în termeni filosofici, care nu le era disponibilă unora sau chiar tuturor celor ale căror tipuri de morală sunt discutate.

Aceste obiecţii aduse concepţiilor ce susţin scopul unic al filosofiei morale sunt ambele istorice. Dacă acceptă această perspectivă, istoricul va avea încă o problemă. De vreme ce noi şi filosofii moralei din trecut împărtăşim scopuri şi obiective, rezultă de aici şi că cea mai bună cale de a ne înţelege predecesorii este să-i privim în lumina propriei noastre concepţii asupra adevărului despre morală. Chiar şi admiţând, aşa cum fac unii filosofi, că propriile noastre concepţii ar putea să nu reprezinte ultimul cuvânt, este totuşi tentant – din perspectiva scopului unic – să presupunem că ştim care este cea mai bună variantă şi că, prin urmare, nu este necesară o altă perspectivă pentru a analiza ceea ce a fost înainte.

Istoricul se va plânge de insistenţa de a descrie concepţiile gânditorilor din trecut în propria noastră terminologie, deoarece acest lucru duce la anacronisme. Dacă suntem interesaţi de ceea ce făceau sau gândeau predecesorii noştri, trebuie să încercăm să-i înţelegem în termenii pe care îi aveau *ei* la dispoziţie. Este evident că Hume nu avea

29. *Reasons and Persons*, Oxford, 1984, p. 453.

cum nici măcar să conceapă ca scop „anticiparea lui Bentham". Dar este la fel de înşelător să-l descriem ca „încercând să dezvolte o teorie utilitaristă a dreptăţii". Deşi el a descoperit unele diferenţe importante între morala acţiunilor din cadrul practicilor sociale şi morala acţiunilor independente, ideea utilitarismului, ca şi distincţia dintre versiunile sale numite ale „acţiunii" şi „regulii" sunt invenţii mult mai târzii. S-ar putea să avem o justificare temeinică să ne gândim la teoria sa în aceşti termeni, dar, făcând acest lucru, nu oferim o descriere istorică a ei. Mai rău, am putea trece cu vederea specificitatea sa istorică, forţând-o să se încadreze în tiparele noastre.

6. Continuitate şi schimbare în filosofia morală

Se pare că nu putem scrie o istorie a filosofiei morale fără a avea o idee despre scopurile disciplinei şi nu putem avea o idee bine întemeiată asupra scopurilor sale fără a fi conştienţi de originile şi istoria ei. Dificultăţile istoricului, care decurg din această concluzie, nu sunt pe deplin evitabile. Dar devin mai puţin grave dacă renunţăm să considerăm că filosofia morală are un scop fundamental unic şi presupunem în schimb că filosofii din epoci diferite au încercat să rezolve probleme diferite.

Ca istorici, putem lucra cu un concept foarte general al moralei, unul vag şi imprecis ca şi normele, valorile, virtuţile sau principiile de comportament care par să existe în fiecare societate cunoscută. Îi vom studia pe cei care încearcă o reflecţie filosofică asupra problemelor astfel descrise. Fără îndoială că ideea pe care o avem despre ceea ce contează ca „reflecţie filosofică" va fi marcată de concepţia noastră actuală. Dar nu vom încerca să impunem asupra eforturilor trecute mai multă uniformitate decât există prin aceste două puncte de referinţă. Nu vom avea nevoie să decidem dacă morala obişnuită, antică sau modernă, este simplă opinie sau cunoaştere veritabilă. În special, nu vom presupune că toţi cei care s-au gândit la morală într-un mod considerat filosofic au încercat să rezolve aceeaşi problemă sau să răspundă la aceleaşi întrebări. În schimb, vom considera că este la fel de posibil ca scopurile filosofiei morale – problemele asupra cărora filosofii moralei credeau că merită să meditäm – să se fi schimbat sau să fi rămas constante de-a lungul istoriei.

De ce ar putea exista astfel de schimbări în întrebările sau problemele care stabilesc diferitele scopuri ale reflecţiei filosofice despre morală? Un răspuns ar fi acela că au existat epoci de transformare violentă, în

care normele implicate în viaţa noastră comună au fost puse sub semnul întrebării ca urmare a schimbărilor sociale, religioase şi politice. Nevoia de a combina credinţa creştină cu o cultură moştenită de la greci şi romani este un astfel de caz. Problemele apărute în urma dezintegrării sau chiar a naşterii unei creştinătăţi unificate constituie un alt caz. Poate că preocuparea lui Parfit de a inventa o morală pe deplin seculară sau faptul evident că nu există şansa nici unui consens asupra concepţiilor privind binele indică alte cazuri de schimbare. Am putea crede că istoria filosofiei morale furnizează ea însăşi indicii importante despre epocile în care presiunile exercitate asupra normelor şi valorilor larg răspândite au devenit copleşitoare şi schimbarea era necesară. Deşi filosofii nu fac prea multe pentru a produce schimbarea, ei furnizează totuşi – câteodată – modalităţi de a le diagnostica sau chiar de a le face faţă.

Dacă vom lua în considerare această abordare, vom fi, desigur, tentaţi să punem anumite întrebări în legătură cu istoria filosofiei morale, pe care le-am putea trece cu vederea dacă am considera că disciplina este focalizată pe o singură problemă. Dacă ne însuşim concepţia scopului unic, vom presupune că am ştiut întotdeauna ce anume au încercat să facă filosofii moralei. Au încercat să rezolve problema esenţială. Fără această presupunere, am fi nevoiţi să ne întrebăm ce urmăreau filosofii din trecut, când au avansat argumentele, concluziile şi schemele lor conceptuale preferate. Ne vom întreba despre scopul sau folosul utilizării acestor argumente. Răspunsurile vor trebui să fie istorice. Deoarece credem că răspunsurile la aceste întrebări pot varia de la o epocă la alta, vom întreba doar cum diferă gânditorii pe care îi studiem de gânditorii anteriori lor şi de aceia contemporani, a căror operă o cunoşteau. Refuzurile de a răspunde sau de a afirma ale subiecţilor noştri vor conta la fel de mult ca şi nişte răspunsuri pozitive. Cunoscându-le refuzurile, vom putea şti care erau scopurile lor în filosofia morală, scopuri pe care nu am fi capabili să le înţelegem doar pe baza răspunsurilor pozitive. Pentru a şti ce au refuzat să includă în concepţiile lor, trebuie să ştim ce ar fi putut include şi nu au făcut-o. În acest caz, doar informaţiile istorice – şi nu reconstrucţia raţională a argumentelor din perspectiva vremurilor moderne – ne vor spune ce trebuie să ştim[30].

30. În această problemă sunt foarte îndatorat lucrării lui Quentin Skinner şi John Pocock. Pentru o trecere în revistă utilă, vezi Tully, 1988, şi eseurile metodologice din Pocock, 1985.

Un beneficiu al acestei abordări este faptul că ne oferă un mod de a ne verifica interpretările sau lecturile pe care le facem filosofiei morale a trecutului. Există dovezi istorice despre vocabularele disponibile predecesorilor noştri şi despre problemele importante pentru ei şi publicul lor. Este posibil să ne lipsească mărturii documentare despre intenţiile specifice ale unui filosof în publicarea unei anumite cărţi. Dar putem presupune că el a intenţionat să fie înţeles de un public contemporan, şi nu doar de posteritate – iar ceea ce scriitorii, dar şi cititorii au putut înţelege este dezvăluit într-o mare măsură, deşi nu în întregime, de limbajul pe care îl utilizau. Chiar şi termenii şi conceptele inovatoare presupun o anumită introducere prin intermediul noţiunilor existente. Pentru a afla ce resurse aveau la dispoziţie filosofii, trebuie să căutăm în afara scrierilor acestora. Va trebui să examinăm lucrări teologice, predici, broşuri politice, ediţii vechi ale autorilor clasici, dicţionare contemporane şi scrieri literare, cât şi opera altor filosofi pe care-i citea subiectul nostru. Dacă nu verificăm expunerile noastre asupra a ceea ce au spus filosofii vechi în acest mod, riscăm să confundăm propriile noastre fantezii despre ceea ce „trebuie să fi spus" ei cu ceea ce au spus într-adevăr.

Teoreticienii scopului unic răspund că, din această perspectivă, nu există un subiect continuu al filosofiei morale a cărui istorie să putem încerca să o scriem, dar a spune aceasta înseamnă a simplifica foarte mult lucrurile. Continuităţile sunt îndeajuns de compatibile cu discontinuităţile care iau naştere din problemele şi scopurile ce se schimbă. Pare foarte probabil că toate societăţile îndeajuns de complexe pentru a produce reflecţii filosofice trebuie să se descurce în anumite probleme ale relaţiilor sociale şi personale. Concepţiile despre distribuţia corectă sau adecvată a celor necesare vieţii ori despre valoarea relativă, demnă de laudă sau de critici, a indivizilor par să se ivească întotdeauna în astfel de societăţi. Studiul feluritelor moduri de structurare a acestor concepţii este o temă constantă, care oferă filosofiei morale o parte din identitatea sa în ciuda diferenţelor ce apar.

Unele argumente şi intuiţii privind ceea ce contribuie la coerenţa concepţiilor asupra moralei sunt transferabile. De vreme ce pot fi transferate de la o situaţie la alta, ele furnizează alte elemente de continuitate în opera filosofilor moralei. Când, de exemplu, Cudworth spunea că „binele" nu poate fi definit drept „orice voieşte Dumnezeu", el a utilizat împotriva lui Descartes şi Hobbes acelaşi tip de argument pe care Socrate al lui Platon l-a schiţat împotriva lui Euthyphron. G.E. Moore a prezentat mai târziu alte argumente împotriva posibilităţii de a defini

„binele". Cudworth încerca să păstreze posibilitatea unei relaţii iubitoare între Dumnezeu şi om, care nu putea constitui preocuparea lui Socrate sau a lui Platon; Moore avea în vedere cu totul alte scopuri. Am putea scrie o istorie utilă concentrându-ne doar asupra problemei posibilităţii de definire a conceptului[31]. Dar a face acest lucru ar însemna a ignora diferenţe istorice cruciale ale contextelor în care au fost plasate pretenţiile de indefinibilitate. Nu doresc să minimalizez importanţa argumentelor transferabile. Ele furnizează o serie largă de conexiuni între filosofiile morale ale trecutului şi prezentului. Dar, în acelaşi timp, ele nu fac nimic pentru a sprijini pretenţiile istoricului adept al scopului unic. Praxiteles şi Brâncuşi au folosit ambii dalta, fără îndoială, dar nu aflăm nimic despre arta lor prin menţionarea acestui fapt.

Filosofii scopului unic vor simţi, fără îndoială, că trebuie să atribuim mai multă semnificaţie acestor argumente transferabile. Vor spune că astfel de argumente dau seama de întreaga miză a filosofiei morale – descoperirea adevărului despre morală. Platon, Cudworth şi Moore au văzut cu toţii acelaşi lucru, chiar dacă au furnizat descrieri oarecum diferite şi au dat descoperirii lor alte utilizări. Nu au descoperit o simplă unealtă pentru realizarea unui scop exterior. Ei înşişi spun că se află în căutarea adevărului despre esenţa moralei şi este foarte posibil ca ei să fi descoperit o parte importantă a sa. Progresul în filosofia morală, ca şi în ştiinţă implică înlocuirea teoriilor false şi parţiale cu teorii adevărate şi comprehensive despre obiectul de studiu al disciplinei. Istoria este utilă doar când evaluarea filosofică a argumentelor filosofilor din trecut ne ajută în proiectele noastre actuale.

Istoriile filosofiilor morale pot fi scrise, desigur, pe baza acestor supoziţii, iar evaluarea argumentelor oferite în trecut este importantă pentru istoric. Istoricul are nevoie să ştie ce anume a condus la schimbarea sau abandonarea diferitelor concepţii. Imposibilitatea obţinerii coerenţei sau a producerii de argumente valide în favoarea lor pot explica, în unele cazuri, schimbarea. Dar concepţia scopului unic lasă neexplicate multe lucruri pe care istoricul va dori cu siguranţă să le ia în considerare. De ce unele teorii apar, înfloresc şi apoi dispar, de ce unele revin, de ce există atât de puţină convergenţă, ce anume face filosofia morală, ca practică sau disciplină, pentru societăţile în care este susţinută? Este mai util pentru istoric să se îndepărteze de concepţia scopului unic şi să adopte în schimb o abordare care are în vedere un scop variabil.

31. Vezi Prior, 1949, un studiu scurt şi util.

7. Progresul în filosofia morală

Dacă adoptăm concepţia scopului variabil în privinţa subiectului, nu ne vom simţi foarte tentaţi să facem mult caz de problema progresului sau regresului. Vom privi demersul examinării raţionale a normelor şi virtuţilor ca pe una dintre uneltele pe care diverse societăţi le-au folosit pentru a soluţiona diferite probleme cu care s-au confruntat în conturarea, conservarea sau extinderea unei înţelegeri comune a condiţiilor în care membrii lor puteau trăi la un loc. Nu vom crede despre filosofia morală că se află în afara şi deasupra discursului moral al societăţii. O vom considera doar ca pe o participantă la discuţia asupra problemelor morale. În filosofia morală, vom asculta vocea care ne cere să luăm distanţă faţă de problemele curente şi să le descriem în termenii cei mai generali pe care-i putem descoperi sau inventa. Speranţa filosofiei morale este că, făcând acest lucru, putem reformula problemele pentru a le rezolva mai uşor. Chiar această poziţie pare să facă naturală utilizarea unui gen atemporal de discurs, dar retorica filosofiei morale nu are nevoie să ascundă faptul că aceia care o folosesc sunt plasaţi atât în propria lor epocă, cât şi într-o reţea atemporală a abstracţiunilor.

Nu este greu să înţelegem cum s-a întâmplat ca probleme ce aveau la un moment dat o importanţă majoră să şi-o piardă ulterior în favoarea altora. Condiţiile care confereau importanţă întrebărilor respective s-au schimbat. Sau poate au apărut probleme mai noi sau mai presante. Abandonarea unei întrebări şi luarea în considerare a alteia poate fi ea însăşi un gen major de progres în filosofia morală. Eu însumi sunt puternic înclinat să cred că schimbarea de acest tip, la anumite intervale, este esenţială şi ajută filosofia morală să evite sterilitatea. Dacă este aşa, e cu atât mai important pentru istoric să se intereseze de ipotezele care au în vedere schimbarea, şi nu de cele care o disimulează.

Aceia dintre noi care speră să vadă dezvoltarea unei înţelegeri a moralei pe deplin seculare nu au nici un interes faţă de unele probleme pe care Kant a încercat să le rezolve. Ignorându-le, nu dăm desigur nici o importanţă condiţiilor pe care acestea le impun asupra a ceea ce poate conta ca o filosofie morală satisfăcătoare. Dacă, de exemplu, nu credem că o sarcină fundamentală a filosofiei morale este de a arăta că Dumnezeu şi noi aparţinem unei singure comunităţi morale, atunci nu vom înţelege motivul care l-a făcut pe Kant să insiste ca teoria noastră să arate cum pot exista principii morale care să fie obligatorii în mod

necesar pentru toate fiinţele raţionale. Pot să existe alte motive pentru a susţine existenţa unor principii de acest gen, dar nu vom considera această cerinţă ca fiind de la sine înţeleasă. Principiile care să îi vizeze pe oameni pot fi de ajuns.

Deşi am putea susţine că epoca noastră pune propriile sale probleme de filosofie morală, am putea de asemenea considera că răspunsurile oferite de Kant problemelor sale sunt utile pentru a le face faţă celor cu care ne confruntăm noi. Iar dacă împărtăşim convingerea sa entuziastă asupra capacităţii morale egale a tuturor fiinţelor umane şi asupra demnităţii lor egale, am putea crede la fel de bine că este mai probabil ca soluţia adecvată la problemele noastre să fie oferită de ceva asemănător principiului său moral fundamental decât de vreun alt principiu inventat până în prezent.

Bibliografie

1. Surse

Am prezentat aici o listă cu sursele bibliografice pe care m-am bazat şi care au fost publicate înainte de 1800, incluzând şi studiile de istorie a domeniului*.

Autori individuali

Allestree, Richard (1619-1681 ; paternitate incertă)
The Whole Duty of Man, Londra, f.a.

Althusius, Johannes (1557-1638)
The Politics of Johannes Althusius : Politica methodice digesta, trad. de Frederick S. Carney, Londra, 1964.

Ames, William (1576-1633)
Conscience with the Power and Cases Thereof, 1639, f.e.
The Marrow of Theology, trad. de John D. Eusden, Durham, 1983.
Technometry, trad. de Lee W. Gibbs, Philadelphia, 1979.

Anselm din Canterbury (1033-1109)
Anselm of Canterbury, coord. şi traducători Jasper Hopkins şi Herbert Richards, 4 vol., Toronto, 1976.

Aristotel (384-322 î.Hr.)
Magna moralia, trad. de St. George Stock, Oxford, 1915.
Politics, trad. de Ernest Baker, Oxford, 1946 [trad. rom. de El. Bezdechi, *Politica*, Editura Antet, Oradea, 1999].
Nicomachean Ethics, trad. de Terence Irwin, Indianopolis, 1985 [trad. rom. de Stella Petecel, *Etica nicomahică*, Editura IRI, Bucureşti, 1998].

---

* Pentru textele traduse în româneşte şi din care am preluat citate pe parcursul lucrării, am inclus la referinţele bibliografice şi ediţia românească utilizată (n.t.).

Augustin, Sf. (354-430)
The City of God, trad. de Henry Bettenson, Londra, 1972.
On Christian Doctrine, trad. de D.W. Robertson Jr., Indianapolis, 1958
Aurelius, Marcus (121-180)
Meditations, trad. de Maxwell Staniforth, Londra, 1964.
Bacon, sir Francis (1561-1626)
Works, coord. James Spedding, R.L. Ellis şi D.D. Heath, New York, 1878.
Balguy, John (1686-1748)
A Collection of Tracts Moral and Theological, Londra, 1734.
Barbeyrac, Jean (1674-1744)
„An Historical and Critical Account of the Science of Morality... from the earliest times down to... Pufendorf", trad. de Carew, 1706, în Pufendorf, *On the Law of Nature of Nations*.
„Jugement d'un anonyme... avec des reflexions du traducteur...", în Pufendorf, *Les devoirs de l'homme*.
Baumgarten, Alexander (1714-1762)
„Ethica philosophica", în Kant, *Gesammelte Schriften*, 27, 732-869, urmată de o reeditare a ediţiei din 1763, pp. 871-1028.
„Initia philosophiae practicae", în Kant, *Gesammelte Schriften*, 19, 7-91.
„Metaphysica" (1742), 1757, în Kant, *Gesammelte Schriften*, 15, 5-54, 17, 5-226.
Metaphysik, trad. de G.F. Meier, Halle, 1766.
Bayle, Pierre (1647-1706)
Historical and Critical Dictionary, Selections, trad. de Richard Popkin, New York, 1965.
Œuvres diverses, coord. Alain Niderst, Paris, 1971.
Œuvres diverses, introd. de Elisabeth Labrousse, vol. II-III, 1727; vol. IV, 1731. Reeditare, Hildesheim, 1966, 1968.
Œuvres diverses. Choix d'articles tires du Dictionnaire historique et critique, introd. de Elisabeth Labrousse, 2 vol. Reeditare, Hildesheim, 1982.
Philosophical Commentary, trad. de Amie Goodman Tannenbaum, Berna, 1987.
Bentham, Jeremy (1748-1832)
Bentham's Theory of Fictions, coord. C.K. Ogden, Londra, 1932.
Collected Works of Jeremy Bentham, coord. J.H. Burns, John Dinwiddy şi F. Rosen, Oxford, 1968.
A Fragment on Government şi *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, coord. Wilfrid Harrison, Oxford, 1948.
Berkeley, George (1685-1753)
Works, coord. A.A. Luce şi T.E. Jessop, 9 vol., Londra, 1948-1957.
Bonnet, Charles (1720-1793)
„Essai de psychologie", în *Œuvres d'histoire naturelle et de philosophie*, vol. 17, Neuchâtel, 1783.

Boyle, Robert (1627-1691)
Selected Philosophical Papers of Robert Boyle, coord. M.A. Stewart, Indianapolis, 1991.
Bramhall, John (1594-1663)
Works, vol. 4, Londra, 1844.
Brown, John (1715-1766)
Essays on the Characteristics of the Earl of Shaftesbury, 1751. Reeditare, Hildesheim, 1969.
Brucker, Johann Jakob (1696-1770)
Erste Anfangsgründe der philosophischen Geschichte, ed. a 2-a, Ulm, 1751.
Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque netatem deducta, ed. a 2-a, 6 vol., Leipzig, 1776-1777.
Burlamaqui, Jean-Jacques (1694-1748).
Principes du droit naturel, Geneva, 1748.
Burnet, Thomas (1635?-1715)
Remarks upon an Essay concerning Humane Understanding, Londra, 1697.
Second Remarks upon an Essay concerning Humane Understanding, Londra, 1697.
Third Remarks upon an Essay concerning Humane Understanding, Londra, f.a. [1699].
Butler, Joseph (1692-1752)
„The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature", în *Works*, vol. II.
„Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel", în *Works*, vol. I.
Works, coord. J.H. Bernard, 2 vol., Londra, 1900.
Calvin, John (1509-1564)
Institutes of the Christian Religion, coord. John T. McNeill, trad. de Ford Lewis Battles, 2 vol., Londra, 1941.
Carmichael, Gershom (1672-1729)
Gershom Carmichael on Samuel Pufendorf's de Officio Hominis et Civis, compilată de John N. Lenhart, trad. de Charles H. Reeves, Cleveland, 1985.
Charron, Pierre (1541-1603)
De la sagesse, trois livres, ed. a 2-a, 1604, coord. Amaury Duval, 3 vol., Paris, 1820.
Of Wisdom, trad. de Samson Lennard, Londra, f.a.
„Petite traicté de la sagesse", 1606, în *De la sagesse, trois livres*, vol. 3.
Cicero (106-43 î.Hr.)
De finibus, trad. de H. Rackham, Cambridge, 1971.
De officiis, trad. de Walter Miller, Cambridge, 1961.
De re publica şi *De legibus*, trad. de Clinton Walker Keys, Cambridge, 1977 [trad. rom. de Gheorghe Ceauşescu, „Despre stat" şi „Despre

legi", în *Despre supremul bine şi supremul rău*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983].

Tusculan Disputations, trad. de J.E. King, Cambridge, 1989.

Clarke, Samuel (1675-1729)

„A Discourse concerning the Being and Attributes of God", în *Works*, vol. II.

„A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation", în *Works*, vol. II.

„Dr. Clarke's Remarks upon a Book, Entitled A Philosophical Inquiry concerning Human Liberty", în *Works*, vol. IV.

„Leibniz-Clarke Correspondence", în *Works*, vol. IV.

The Leibniz-Clarke Correspondence, coord. H.G. Alexander, Manchester, 1984 [trad. rom. de Constantin Floru, „Culegere de scrisori schimbate între Leibniz şi Clarke cu privire la Dumnezeu, la suflet, la spaţiu, la durată etc.", în *Opere filosofice*, vol. I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972].

„Letters concerning Liberty and Necessity", în *Works*, vol. IV.

„Sermons I-CXIV", în *Works*, vol. I.

„Sermons CXV-CLXXIII", în *Works*, vol. II.

Works, 4 vol., Londra, 1738. Reeditare, New York, 1978.

Collins, Anthony (1676-1729)

A Discourse of Free-Thinking (1713), New York, 1978.

A Philosophical Inquiry concerning Human Liberty (1717), New York, 1978.

Crusius, Christian August (1715-1775)

Anweisung, vernünftig zu Leben, Leipzig, 1744. Reeditare, coord. G. Tonelli, Hildesheim, 1969.

Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, Leipzig, 1745. Reeditare, coord. G. Tonelli, Hildesheim, 1964.

Cudworth, Ralph (1617-1688).

„A Sermon Preached before the House of Commons", 31 martie 1647, în Patrides, *The Cambridge Platonists*.

A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality, Londra, 1731. Reeditare, Hildesheim, 1979.

A Treatise of Free Will, coord. John Allen, Londra, 1838. Reeditare, Hildesheim, 1979.

The True Intellectual System of the Universe, Londra, 1678. Reeditare, Hildesheim, 1977.

Culverwell, Nathaniel (1619-1651)

An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature (1652), coord. Robert A. Greene şi Hugh MacCallum, Toronto, 1971.

Cumberland, Richard (1631-1718)
Traité philosophique des loix naturelles, trad. de Jean Barbeyrac, Amsterdam, 1744.
A Treatise of the Laws of Nature (1672), trad. de John Maxwell, Londra, 1727.
d'Alembert, Jean (1717-1783)
Essai sur les éléments de philosophie, Paris, 1986.
Darjes, Joachim Georg (1714-1791)
Erste Gründe der philosophischen Sitten-Lehre, ed. a 4-a, Jena, 1782.
de la Forge, Louis (1632-1666)
Traité de l'esprit de l'homme (1666), coord. Pierre Clair, Paris, 1974.
de Sade, D.A.F. (1740-1814)
Juliette, trad. de Austryn Wainhouse, New York, 1968.
Justine, Philosophy in the Bedroom, and Other Writings, compilată şi tradusă de Richard Seaver şi Austryn Wainhouse, New York, 1965.
Œuvres complètes, coord. Annie Le Brun şi Jean-Jacques Pauvert, vol. 3, 1986, vol. 8-9, 1987.
Descartes, René (1596-1650)
Les passions de l'âme, coord. Geneviève Rodis-Lewis, Paris, 1964 [trad. rom. de Dan Răutu, *Pasiunile sufletului*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984].
The Passions of the Soul, trad. de Stephen H. Voss, Indianapolis, 1989.
The Philosophical Writings of Descartes, vol. I, trad. de John Cottingham, Robert Stoothoff şi Dugald Murdoch, Cambridge, 1985.
The Philosophical Writings of Descartes, vol. II, trad. de John Cottingham, Robert Stoothoff şi Dugald Murdoch, Cambridge, 1984.
The Philosophical Writings of Descartes, vol. III: „The Correspondence", trad. de John Cottingham, Robert Stoothoff şi Dugald Murdoch, Cambridge, 1991.
Deschamps, Jean
Cours abrégé de la philosophie wolffienne en forme de lettres (1741-1747), Hildesheim, 1991.
d'Holbach, baronul Paul Henry Thiry (1723-1789)
La morale universelle, ou les devoirs de l'homme (1776), 2 vol., Paris, 1820.
Système de la nature, Londra, 1781. Reeditare, Paris, 1990 [trad. rom. de Dan Bădărău, *Sistemul naturii*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957].
Système social, 2 vol., Londra (?), 1773. Reeditare, Hildesheim, 1969.
Diderot, Denis (1713-1784)
Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné..., Paris, 1751-1780.
Œuvres, coord. André Billy, Paris, 1951.
Œuvres, vol. I: „Philosophie", coord. Laurent Versini, Paris, 1994.
Œuvres complètes. I. Le modèle anglais, coord. Arthur M. Wilson *et al.*, Paris, 1975.

Œuvres politiques, coord. P. Vernière, Paris, 1963.
Political Writings, coord. John Hope Mason şi Robert Wokler, Cambridge, 1992.

Diogene Laertius (cca 200-250)
Lives of Eminent Philosophers, vol. I-II, trad. de R.D. Hicks, Cambridge, 1991 [trad. rom. de C.I. Balmuş, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iaşi, 2001].

Domat, Jean (1625-1695)
Œuvres complètes, coord. Joseph Rémy, vol. I: „Traité des lois" (1689), Paris, 1828.

Duns Scotus, John (1266-1308)
Duns Scotus on the Will and Morality, coord. şi traducător Allan B. Wolter, Washington, D.C., 1986.

Dupleix, Scipion (1569-1661)
Éthique ou philosophie morale, Paris [1610], 1645. Reeditare, Paris, 1994.

du Vair, Guillaume (1556-1621)
The Moral Philosophy of the Stoics (1598), trad. de Thomas James, coord. Rudolf Kirk, New Brunswick, N.J., 1951.
La philosophie morale des Stoïques, 1585.

Enfield, William
The History of Philosophy... drawn up from Brucker's Historia Critica Philosophae, 2 vol., Londra, 1791.

Filmer, sir Robert (1588-1653)
Patriarcha and Other Writings, coord. Johann P. Sommerville, Cambridge, 1991.

Fletcher, Andrew, of Saltoun (1655-1716)
Selected Political Writings and Speeches, coord. David Daiches, Edinburgh, 1979.

Fontenelle, Bernard le Bovier de (1657-1757)
„Du bonheur" (1724), în *Histoire des Oracles*, coord. Willy de Spens, pp. 131-148, Paris, 1966.

Fordyce, David (1711-1751)
The Elements of Moral Philosophy, Londra, 1754.

Formey, J.H.S. (1711-1797)
La belle Wolffienne (1741-1753), Hildesheim, 1983.

Garve, Christian (1742-1798)
Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre, Breslau, 1798.

Gassendi, Pierre (1592-1655)
Abrégé de la philosophie de Gassendi, de François Bernier, ed. a 2-a, 1684; 7 vol., Paris, 1992.
Opera Omnia, Lyon, 1658, vol. II. Reeditare, Stuttgart, 1964.
Selected Works, coord. şi traducător Craig B. Brush, New York, 1972.

Three Discourses, of Happiness, Virtue, and Liberty, Londra, 1699, traducere anonimă a lui Bernier, *Abrégé de la philosophie de Grassendi*, vol. 7.

Gay, John (1699-1745)

„Concerning the Fundmental Principle of Virtue or Morality", Londra [1731], anexată la început la King, *An Essay on the Origin of Evil*.

Gellert, Christian Fürchtgott (1715-1769)

„Moralische Vorlesungen", coord. Sibylle Späth, în *Gesammelte Schriften*, coord. Bernd Witte, vol. VI, Berlin, 1922.

Geulincx, Arnold (1624-1669)

Ethik oder über die Kardinaltugenden, trad. de Georg Schmitz, Hamburg, 1948.

Glafey, Adam Friedrich (1692-1753)

Vollständige Geschichte des Rechts der Vernunft, Leipzig, 1739. Reeditare, Aalen, 1965.

Gottsched, Johann Christoph (1700-1766)

„Erste Günde der gesammten Weltweisheit", în *Ausgewählte Werke*, coord. P.M. Mitchell, vol. 5, Berlin, 1983.

Grotius, Hugo (1583-1645)

Commentary on the Law of Prize and Booty (*De iure praedae commentarius*) (1604), trad. de Gwladys L. Williams şi Walter H. Zeydel, Oxford, 1950.

De veritae religionis christianae, Amsterdam, 1669.

The Jurisprudence of Holland, trad. de Robert Warden Lee, Oxford, 1953.

On the Law of War and Peace (*De iure belli ac pacis*), trad. de Francis W. Kelsey, Oxford, 1925 [trad. rom. de George Dumitriu, *Despre dreptul războiului şi al păcii*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968].

The Rights of War and Peace, trad. anonimă, după traducerea franceză a lui Barbeyrac, Londra, 1738.

The Truth of the Christian Religion, trad. de John Clarke, Londra [1709], 1827.

Haller, Albrecht von (1708-1777)

Gedichte, coord. dr. Ludwig Hirzl, Frauenfeld, 1882.

Harrington, James (1611-1777)

„Oceana", în *The Political Works of James Harrington*, coord. J.G.A. Pocock, Cambridge, 1977.

Hartley, David (1705-1757)

Observations on Man, His Frame, His Duty and His Expectations, ed. a 5-a, 2 vol., Londra [1749], 1810.

Heineccius, Johann Gottlieb (1681-1741)

A Methodical System of Universal Law, trad. de George Turnbull, 2 vol., Londra [1737], 1763.

Helvétius, Claude Adrien (1715-1771)

De l'esprit (1758), Verviers, 1973 [trad. rom. de I. Firu, *Despre spirit*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1959].
De l'homme, 1772, 2 vol., Paris, 1989.
On the Mind, Londra, 1759.
Treatise on Man, 1772, trad. de W. Hooper, 2 vol., Londra, 1810.

Herbert, Edward, lord de Cherbury (1582-1648)
On Truth, trad. de Meyrick H. Carré, Bristol, 1937.
De Religione laici (1645), coord. şi traducător Harold R. Hutcheson, Yale Studies in English, vol. 198, New Haven, 1944.
The Life of Edward, First Lord Herbert of Cherbury, written by himself, coord. J.M. Shuttleworth, Londra, 1976.

Hobbes, Thomas (1588-1679)
Body, Man, and Citizen, coord. Richard S. Peters, New York, 1962.
De Cive. The English Version, coord. Howard Warrender, Oxford, 1983.
„De Corpore", 1656, în *English works*, vol. I.
Elements of Law, coord. Ferdinand Tönnies, Cambridge, 1928.
English Works, coord. sir William Molesworth, 11 vol., Londra, 1839-1845.
Leviathan, coord. Edwin Curley, Indianapolis, 1994.
Leviathan, coord. Richard Tuck, Cambridge, 1991.
Man and Citizen, coord. Bernard Gert, Indianapolis, 1991.

Hoffbauer, Johann Christoph (1766-1827)
Anfangsgründe der Moralphilosophie und insbesondere der Sittenlehre, nebst einer allgemeinen Geschichte derselben, Halle, 1798.

Hooker, Richard (1553-1600)
Of the Laws of Ecclesiastical Polity, coord. A.S. McGrade, Cambridge, 1989.
Works, coord. W. Speed Hill, 5 vol., Cambridge, 1977.

Hume, David (1711-1776)
Dialogues concerning Natural Religion, 1776, coord. Norman Kemp Smith, Edinburgh, 1947.
Enquiry concerning the Human Understanding (1748) şi *Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751) coord. L.A. Selby-Bigge, ediţie revăzută de Peter Nidditch, Oxford, 1975 [trad. rom. a primei lucrări de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu şi Constanţa Niţă, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987].
Essays (1777), coord. Eugene F. Miller, Indianapolis, 1985.
The Letters of David Hume, coord. J.Y.T. Greig, Oxford, 1932.
The Natural History of Religion (1757), coord. H.E. Root, Londra, 1956.
A Treatise of Human Nature (1739-1740), coord. L.A. Selby-Bigge, ediţie revăzută de Peter Nidditch, Oxford, 1978.

Hutcheson, Francis (1694-1746)
An Essay on the Nature and Conduct of the Passions, with Illustrations on the Moral Sense (1728), ed. a 3-a, 1742. Reeditare, coord. Paul McReynolds. Gainesville, 1969.

Illustrations on the Moral Sense, coord. Bernard Peach, Cambridge, 1971.
An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises. I. Concerning Beauty, Order, Harmony, Design. II. Concerning Moral Good and Evil (1725), ed. a 4-a, Londra, 1738.
A Short Introduction to Moral Philosohy, trad. de Anon. Dublin, 1787.
A System of Moral Philosophy, 2 vol., Londra, 1755.

Iustinian (482-565)

The Digest, trad. de Charles Henry Monro, vol. I, Cambridge, 1904.
The Institutes, trad. de Peter Birks şi Grant McCleod, Ithaca, N.Y., 1987.

Johnson, Samuel (1709-1784)

Prose and Poetry, coord. Mona Wilson, Cambridge, 1967.

Kant, Immanuel (1724-1804)

Antropology from a Pragmatic Point of View, trad. de Mary J. Gregor, Haga, 1974 [trad. rom. de R. Croitoru, *Antropologia din perspectivă pragmatică*, Editura Antaios, Oradea, 2001].
Bemerkungen in den „Beobachtungen über das Gefühl der Schönen und Erhabenen", coord. Marie Rischmüller, Kant-Forschungen, vol. 3, Hamburg, 1991.
The Conflict of Faculties, trad. de Mary J. Gregor, New York, 1979.
Critique of Judgement, părţile I-II, trad. de James Creed Meredith, Oxford, 1911, 1928 [trad. rom. de V.D. Zamfirescu şi A. Surdu, *Critica facultăţii de judecare*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981].
Critique of Practical Reason, trad. de Lewis White Beck, Indianapolis, 1959 [trad. rom. de Nicolae Bagdasar, *Critica raţiunii practice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972].
Critique of Pure Reason, trad. de Norman Kemp Smith, New York, 1950 [trad. rom. de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, *Critica raţiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti, 1994].
Eine Vorlesung Kants über Ethik, coord. Paul Menzer, Berlin, 1924.
Foundations of the Metaphysics of Morals, trad. de Lewis White Beck, Indianapolis, 1959 [trad. rom. de Nicolae Bagdasar, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972].
Gesammelte Schriften, Berlin, 1902.
Kant: Philosophical Correspondence, 1759-1799, coord. şi traducător Arnulf Zweig, Chicago, 1967.
Kants Rechtslehre, coord. Bernd Ludwig, Hamburg, 1988.
Lectures on Ethics, coord. Peter Heath şi J.B. Schneewind, trad. de Peter Heath, Cambridge, 1997.
Lectures on Philosophical Theology, trad. de Allen W. Wood şi Gertrude M. Clark, N.Y., Ithaca, 1978.
The Metaphysics of Morals, trad. de Mary Gregor, Cambridge, 1991 [trad. rom. de R. Croitoru, „Metafizica moravurilor", în *Scrieri moral-politice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991].

Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime, trad. de John Goldthwaite, Berkeley, 1960.
On History, coord. Lewis White Beck, Indianapolis, 1963.
Political Writings, coord. Hans Reiss, trad. de H.B. Nisbet, ed. a 2-a, Cambridge, 1991.
Religion within the Limits of Reason Alone, trad. de Theodore M. Greene şi Hoyt H. Hudson, New York, 1960.
Theoretical Philosophy, 1755-1770, coord. şi traducători David Walford şi Ralf Meerbote, Cambridge, 1992.
„Universal Natural History and Theory of the Heavens", trad. de W. Hastie, în *Kant's Cosmogony*, coord. Willy Ley, New York, 1968.
What Real Progress Has Metaphysics Made in Germany since the Time of Leibniz and Wolf?, trad. de Ted Humphrey, New York, 1983.

King, William (1659-1729)
An Essay on the Origin of Evil (*De Origine Mali*) (1702), trad. de Edmund Law, Londra, 1731.

La Mettrie, Julien Offray de (1709-1751)
Discours sur le bonheur, ediţie critică de John Falvey.
În *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, coord. Theodore Besterman, vol. CXXXIV, Banbury, 1975.
Man a Machine, 1748, şi *Man a Plant*, trad. de Richard A. Watson şi Maya Rybalka, Indianapolis, 1994.
Œuvres philosophiques (1751), 2 vol., Paris, 1987.

Law, William (1686-1761)
„Remarks upon a late Book, entitled «The Fable of the Bees»", 1724, în *The Works of the Reverend William Law*, vol. II, Londra, 1892.
„A Serius Call to a Devout and Holy Life" (1769), în *The Works of the Reverend William Law*, vol. IV, Londra, 1893.

La Rochefoucauld, François (1613-1680)
Œuvres complètes, coord. L. Martin-Chauffier şi Jean Marchand, Paris, 1964.

Lee, Henry
Anti-Scepticism, Londra, 1702.

LeGrand, Anthony (m. 1699)
An Entire Body of Philosophy According to the Principles of the Famous Renate des Cartes (1672), trad. de Richard Blome, Londra, 1694.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716)
Die philosophische Schriften, coord. C.J. Gerhardt, vol. I-VII, Berlin, 1875-1890.
Philosophical Papers and Letters, coord. şi traducător Leroy E. Loemker, ediţia a 3-a, Dordrecht, 1969.
„Discourse on Metaphysics", în *Philosophical Papers and Letters* [trad. rom. de Constantin Floru, „Disertaţie metafizică", în *Opere filosofice*, vol. I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972].

The Leibniz-Clarke Correspondence, coord. H.G. Alexander, Manchester, 1956 [trad. rom. de Constantin Floru, „Culegere de scrisori schimbate între Leibniz şi Clarke cu privire la Dumnezeu, la suflet, la spaţiu, la durată etc.", în *Opere filosofice*, vol. I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972].

Lettres et opuscules inédits, coord. L.A. Foucher de Careil, Paris, 1854.

Monadology, în *Philosophical Papers and Letters* [trad. rom. de Constantin Floru, „Monadologia", în *Opere filosofice*, vol. I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972].

New Essays on Human Understanding, coord. şi traducători Peter Remnant şi Jonathan Bennett, Cambridge, 1982.

Philosophical Essays, coord. şi traducători Roger Ariew şi Daniel Garber, Indianapolis, 1989.

Philosophical Papers and Letters, coord. şi traducător Leroy E. Loemker, ed. a 3-a, Dordrecht, 1969.

Political Writings, coord. şi traducător Patrick Riley, ed. a 2-a, Cambridge, 1988.

„Principles of Nature and Grace", în *Philosophical Papers and Letters* [trad. rom. de Adrian Niţă, „Principiile naturii şi graţiei întemeiate pe raţiune", în *Scrieri filosofice*, Editura All, Bucureşti, 2001].

Selections, coord. P.P. Wiener, New York, 1951.

„Specimen Dynamicum", în *Philosophical Papers and Letters*.

Textes inédits, coord. Gaston Grua, 2 vol., Paris, 1948.

Theodicee, das ist, Versuch von der Güte Gottes... vermehrt von Johan Cristoph Gottscheden (1744), coord. Hubert Horstmann, Berlin, 1996 [trad. rom. de Diana Morăraşu şi Ingrid Ilinca, *Eseuri de teodicee*, Editura Polirom, Iaşi, 1997].

Theodicy (1710), coord. Austin Farrer, trad. de E.M. Huggard, LaSalle, 1985.

Lipsius, Justus (1547-1606)

Six Bookes of Politickes, trad. de William Jones, Londra, 1594.

Two Bookes of Constancy (1584), trad. de John Stradling, 1594. Reeditare, coord. şi introd. Rudolf Kirk, New Brunswick, N.J., 1939.

Locke, John (1632-1704)

Correspondence, coord. E.S. de Beer, 8 vol., Oxford, 1978-.

An Early Draft of Locke's Essay, coord. R.I. Aaron şi Jocelyn Gibb, Oxford, 1936.

An Essay concerning Human Understanding (1689), coord. Peter Nidditch, Oxford, 1979 [trad. rom. de Armand Roşu şi Teodor Voiculescu, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. I-II, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961].

Essays on the Law of Nature, coord. W. von Leyden, Oxford, 1954.

A Letter concerning Toleration (1689), trad. de William Popple, coord. James Tully, Indianapolis, 1983.

Questions concerning the Law of Nature, coord. şi traducători Robert Horwitz, Jenny Strauss Clay şi Diskin Clay, Ithaca, N.Y., 1990.
The Reasonableness of Christianity (1695), coord. I.T. Ramsey, Stanford, 1958.
Some Thoughts concerning Education, coord. John Yolton şi Jean Yolton, Oxford, 1989 [trad. rom. de Mioara Cimpoieş, *Câteva cugetări asupra educaţiei*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1971].
Two Tracts on Government, coord. Philip Abrams, Cambridge, 1967.
Two Treatises of Government, coord. Peter Laslett, Cambridge, 1988 [trad. rom. de Silviu Culea, *Al doilea tratat despre cârmuire*, Editura Nemira, Bucureşti, 1999].
Works, 3 vol., Londra, 1727.

Lucretius (cca 99-cca 55 î.Hr.)
De Rerum Natura, trad. de W.H.D. Rouse şi Martin Ferguson Smith, Cambridge, 1982 [trad. rom. de D. Murăraşu, *Poemul naturii*, Editura Minerva, Bucureşti, 1981].

Luther, Martin (1483-1546)
Martin Luther: Selections from His Writings, coord. John Dillenberger, Garden City, N.Y., 1961.
Works, coord. Jaroslav Pelikan şi Helmut T. Lehman, 55 vol., Philadelphia, date diferite.

Machiavelli, Niccolo (1469-1527)
The Chief Works and Others, trad. de A. Gilbert, 3 vol., Durham, 1965.
„Discourses on the First Decade of Titus Livius", în *The Chief Works and Others*, vol. I.
„The Prince", în *The Chief Works and Others*, vol. I.
The Prince, coord. Quentin Skinner şi Russell Price, Cambridge, 1988 [trad. rom. de Nina Façon, „Principele", în *Măştile puterii*, Editura Institutul European, Iaşi, 1996].

Maimon, Salomon (1753-1800)
Lebensgeschichte, coord. Zwi Batscha, Frankfurt am Main, 1484.

Malebranche, Nicholas (1638-1715)
Dialogues on Metaphysics, trad. de Willis Doney, New York, 1980.
The Search after Truth (1674-1675), ed. a 6-a, 1712, trad. de Thomas M. Lennon şi Paul J. Olscamp, Columbus, 1980.
Traité de morale (1684), coord. Michel Adam, ed. a 2-a. În *Œuvres complètes*, vol. XI, coord. André Robinet, Paris, 1975.
Treatise on Ethics, trad. de Craig Walton, Dordrecht, 1993.
Treatise of Morality, trad. de James Shipton, Londra, 1699.
Treatise on Nature and Grace, trad. de Patrick Riley, Oxford, 1992.

Mandeville, Bernard de (1670-1733)
An Enquiry into the Origin of Honour, coord. M.M. Goldsmith, Londra, 1971.

Fable of the Bees, coord. F.B. Kaye, 2 vol., Oxford, 1924.
A Letter to Dion (1732), introd. Jacob Viner, Los Angeles, 1953.

Maupertuis, Pierre Louis Moreau de (1698-1759)
„Essai de philosophie morale" (1749), în *Les œuvres de Maupertuis*, vol. 2, Berlin, 1753.

Melanchton, Philipp (1497-1560)
Melanchthon on Christian Doctrine. The Loci Communes of 1555, coord. şi traducător Clyde L. Manschreck, New York, 1965.

Mendelssohn, Moses (1729-1786)
„Abhandlung über die Evidenz" (1764), în *Gesammelte Schriften*, coord. Fritz Bamberger şi Leo Strauss, vol. II., Stuttgart-Bad Cannstatt, 1931.

Mill, John Stuart (1806-1873)
„Utilitarianism", în *Fraser's Magazine*, 1861 ; în volum separat - 1863 [trad. rom. de V. Mureşan, *Utilitarismul*, Editura Alternative, 1994].

Montaigne, Michel de (1533-1592)
Complete Essays, trad. de Donald M. Frame, Stanford, 1965.
Œuvres complètes de Michel de Montaigne, coord. Albert Thibaudet şi Maurice Rat, Paris, 1962 [trad. rom. de Mariella Seulescu, *Eseuri*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966].

More, Henry (1614-1687)
An Account of Virtue, or, Dr. Henry More's Abridgement of Morals (1666), trad. de Edward Southwell, Londra, 1690 (traducere engleză a lui *Enchiridion Ethicum* de More).

Moyle, Walter (1672-1721)
„Essay upon the Constitution of the Roman Government", în *Two English Political Tracts*, coord. Caroline Robbins, Cambridge, 1969.

Müller, August Friedrich (1684-1761)
Einleitung in die philosophischen Wissenschaften, Leipzig, 1733.

Neville, Henry (1609-1683)
„Plato Redivivus" (1681), în *Two English Political Tracts*, coord. Caroline Robbins, Cambridge, 1969.

Nicole, Pierre (1625-1695)
Œuvres philosophiques et morales, coord. C. Jourdain, Paris, 1845. Reeditare, Hildesheim, 1970.

Ompteda, D.H.L., Freyherr von
Litteratur des gesammten sowohl natürlichen als positiven Völkerrechts, Regensburg, 1785.

Paley, William (1743-1805)
The Principles of Moral and Political Philosophy (1786), New York, 1839.

Pascal, Bailse (1623-1662)
Œuvres complètes, coord. Louis Lafuma, Paris, 1963.
Pensées, trad. de A.J. Krailsheimer, Londra, 1966.

The Provincial Letters, trad. de A.J. Krailsheimer, Londra, 1967.

Perkins, William (1558-1602)

A Discourse of Conscience (1596) şi *The Whole Treatise of Cases of Conscience* (1606), coord. Thomas F. Merrill, Nieuwkoop, 1966.

Plutarh (cca 46-120)

Moralia, vol. VI, trad. de W.C. Helmbold, Cambridge, 1970.

Moralia, vol. XIII, partea a II-a, trad. de Harold Cherniss, Cambridge, 1976.

Price, Richard (1723-1791)

Four Dissertations (1778), coord. John Stephens, Bristol, 1990.

Political Writings, coord. D.O. Thomas, Cambridge, 1991.

A Review of the Principal Questions in Morals (1758), ed. a 3-a, 1787, coord. D. Daiches Raphael, Oxford, 1948.

Richard Price and the Ethical Foundations of the American Revolution, coord. Bernard Peach, Durham, 1979.

Priestley, Joseph (1733-1804)

Priestley's Writings on Philosophy, Science and Politics, coord. John A. Passmore, New York, 1965.

Pufendorf, Samuel (1632-1694)

Les devoirs de l'homme et du citoyen, trad. de Jean Barbeyrac, ed. a 4-a, Amsterdam, 1718.

Elements of Universal Jurisprudence, trad. de W.H. Oldfather, Oxford, 1931.

On the Duty of Man and Citizen according to the Law of Nature, coord. James Tully, trad. de Michael Silverthorne, Cambridge, 1991.

Of the Law of Nature and Nations, trad. de Basil Kennett, Londra, 1729.

On the Law of Nature and Nations (*De iure naturae et gentium*, 1672), trad. de C.H. Oldfather şi W.A. Oldfather, Oxford, 1934.

On the Natural State of Men, trad. de Michael J. Seidler, Lewiston, 1990.

Political Writings, coord. Craig L. Carr, trad. de Michael J. Seidler, Oxford, 1994.

Rachel, Samuel (1628-1691)

On the Law of Nature and of Nations, 1676, trad. de John Pawley Bate, Washington, D.C., 1916.

Reid, Thomas (1710-1796)

„Essays on the Active Powers of Man" (1788), în *Works of Thomas Reid*.

„Essays on the Intellectual Powers of Man" (1788), în *Works of Thomas Reid*.

The Philosophical orations of Thomas Reid delivered at Graduation Ceremonies in King's College Aberdeen, 1753, 1756, 1759, 1762, coord. D.D. Todd, trad. de S.M.L. Darcus.

Philosophical Research Archives 3, 1977, pp. 916-990.

Practical Ethics, coord. Knud Haakonssen, Princeton, 1990.

Works of Thomas Reid, coord. Sir William Hamilton, 2 vol., Edinburgh, 1863.

Diskurs über die Ungleichheit, coord. şi traducător Heinrich Meier, Paderborn, 1984 [trad. rom. de S. Antoniu, *Discurs asupra originii şi fundamentelor inegalităţii dintre oameni*, Editura Incitatus, 2001].

Émile, or Education, trad. de Allan Bloom, New York, 1979 [trad. rom. de Gh. Adamescu, *Émile sau despre educaţiune*, Editura Moldova, Iaşi, 1998].

The First and Second Discourses, coord. Roger Masters, trad. de Roger Masters şi Judith Masters, New York, 1964 [trad. rom. de M. Dimov, parţială, „Primul discurs", în *Scrieri despre artă*, Editura Minerva, Bucureşti, 1981].

The First and Second Discourses şi *Essay on the Origin of Languages*, trad. de Victor Gourevitch, New York, 1986.

Œuvres complètes, coord. Bernard Gagnebin şi Marcel Reymond, vol. I, 1959; vol. II-III, 1964; vol. IV, 1969; vol. V, 1996, Paris.

On the Social Contract şi *Political Economy*, coord. Roger Masters, trad. de Judith Masters, New York, 1978 [trad. rom. de H.H. Stahl, *Contractul social*, Editura Moldova, Iaşi, 1996].

Political Writings, coord. C.E. Vaughan, 2 vol., Cambridge, 1915.

Sanches, Francisco (cca 1550 – cca 1623)

That Nothing Is Known (1581), trad. de Elaine Limbrick şi Douglas Thomson, Cambridge, 1988.

Sanderson, Robert (1587-1663)

Lectures on Conscience and Human Law (1647), coord. şi traducător Chr. Wordsworth, Lincoln, 1877.

Sarasin, J.-Fr. (1615-1654)

„Discours de morale sur Épicure" (1645-1646), în *Œuvres*, coord. P. Festugière, 2, 37-74, Paris, 1926.

Selden, John (1584-1654)

Opera Omnia, 3 vol., Londra, 1726.

Seneca (5 î.Hr.-65 d.Hr.)

Moral Essays, trad. de J.W. Basore, 3 vol., Cambridge, ani diferiţi.

Sextus Empiricus (131-200)

Against the Ethicists, trad. de R.G. Bury, Cambridge, 1968.

Outlines of Pyrrhonism, trad. de R.G. Bury, Cambridge, 1971 [trad. rom. de Aram M. Frenkian, „Schiţe pyrrhoniene", în *Opere filosofice*, vol. I, Editura Academiei, Bucureşti, 1965].

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Third Earl (1671-1713)

Characteristics of Me, Manners, Opinions, Times, etc. (1711), coord. John M. Robertson, 2 vol., Londra, 1900.

„Inquiry concerning Virtue or Merit", în *Characteristics of Men*, vol. I.
An Inquiry concerning Virtue, in Two Discourses, fotoreproducere a ediţiei din 1699, coord. Joseph Filonowicz, Delmar, 1991.
„Life, Letters, and Philosophical Regimen", coord. Benjamin Rand, Londra, 1900, prefaţă, în Whichcote, *Works*, vol. III.
Standard Edition of Shaftesbury's Works, coord. Gerd Hemmerich, Wolfram Benda şi Ulrich Schödlbauer, N.p., f.a.

Smith, Adam (1723-1790)
Essays on Philosophical Subjects, coord. W.P.D. Wightmen şi J.C. Bryce, Oxford, 1980.
An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, coord. R.H. Campbell şi A.S. Skinner, Oxford, 1979.
Lectures on Jurisprudence, coord. R.L. Meek, D.D. Raphael şi P.G. Stein, Oxford, 1978.
The Theory of Moral Sentiments, coord. D.D. Raphael şi A.L. Macfie, Oxford, 1976.

Smith, John (1618-1652)
Select Discourses, Londra, 1660.

Spinoza, Benedict (1632-1677)
„Ethics", în *Collected Works*, coord. şi traducător Edwin Curley, vol. I, Princeton, 1985 [trad. rom. de Al. Posescu, *Etica*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981].
„Tractatus Theologico-Politicus", în *Political Works*, coord. şi traducător A.G. Wernham, Oxford, 1958 [trad. rom. de I. Firu, *Tratat teologico-politic*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1960].

Stanley, Thomas (1625-1678)
The History of Philosophy, Londra [1655-1662], 1721.

Suarez, Francisco (1548-1617)
De legibus, coord. Luciano Perena, Madrid, 1971.
„De legibus", „On Law and God the Lawgiver", în *Selections*.
„De triplici virtute", în *Selections*.
„Defensio fidei catholicae", în *Selections*.
Selections from Three Works, trad. de Gwladys Williams, Ammi Brown şi John Waldron, Oxford, 1944.

Taylor, Jeremy (1613-1667)
„Ductor Dubitantium", în *The Whole Works*, coord. Reginald Heber, vol. XI-XII, Londra, 1822.

Tetens, Johann Nicolaus (1736-1807)
Philosophische Versuche über menschliche Natur und ihre Entwicklung (1777), 2 vol., Hildesheim, 1979.

Thomasius, Christian (1655-1728)
Drey Bücher der Göttlichen Rechtsgelahrtheit, Halle, 1709 (traducere germană a lui Thomasius, 1687-1688).

Einleitung zur Sittenlehre (1692), coord. Werner Schneiders. Reeditare, Hildesheim, 1968.
Fundamenta juris naturae et gentium (*Law of Nature and of Nations*), Halle, 1705.
Grundlehren des Natur- und Völker-Rechts, trad. de Johann Gottlieb Zeidler, Halle, 1705.
Institutiones jurisprudentiae divinae (1687-1688), ed. a 7-a, 1730. Reeditare, Aalen, 1963.

Toland, John (1670-1722)
Christianity not Mysterious, Londra, 1696.

Traherne, Thomas (1637-1674)
Christian Ethicks (1675), coord. Carl L. Marks şi George Robert Guffey, Ithaca, N.Y., 1968.

Voltaire, F.M.A. (1694-1778)
Candide, Zadig, and Selected Stories, trad. de Donald Frame, New York, 1961 [trad. rom. de Al. Philippide, parţială, *Candide sau optimismul*, Editura Hyperion, Chişinău, 1993].
Mélanges, coord. Jacques van den Heuvel, Paris, 1961.
Philosophical Dictionary, trad. de Peter Gay, New York, 1962.
Selections, coord. Paul Edwards, New York, 1989.

Whichcote, Benjamin (1609-1683)
Eight Letters of Dr. Antony Tuchney and Dr. Benjamin Whichcote, coord. Samuel Salter, Londra, 1751.
Works (1751), 4 vol. Reeditare, New York, 1977.

Wolff, Christian (1679-1754)
Preliminary Discourse on Philosophy in General, trad. de Richard J. Blackwell, Indianapolis, 1963.
Psychologia Empirica (1732), coord. Joannes Ecole, Hildesheim, 1968.
Psychologia Rationalis (1734), coord. Jean Ecole, Hildesheim, 1972.
„Rede von der Sittlehre der Sineser", trad. G.F. Hagen, în *Gesammelte kleine philosophische Schriften*, 1740. Reeditare, Hildesheim, 1981.
Vernünftige Gedancken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen (1721), coord. Hans Werner Arndt. Reeditare, Hildesheim, 1975.
Vernünftige Gedancken von der Menschen Tun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit (1720), coord. Hans Werner Arndt. Reeditare, Hildesheim, 1976.
Vernünftige Gedancken von Gott, der welt und der Seele des Menschen, auch allte Dingen Überhaupt (1719), coord. Charles A. Corr. Reeditare, Hildesheim, 1983.

Wollaston, William (1660-1724)
The Religion of Nature Delineated, Londra [1722], 1726.

Xenophon (cca 430-cca 355 î.Hr.)
Socratic Memorabilia, trad. de Sarah Fielding, Londra, 1847.

Zedler, Johann Heinrich (editor)
Grosses vollständiges Universal-Lexicon, Leipzig, 1733-.
Zwingli, Huldrych (1484-1531)
Writings, vol. 2, trad. de H. Wayne Pipkin, Allison Park, Pa., 1984.

Antologii de texte

Adam, Antoine, coord., *Les libertins au XVII^e siècle*, Paris, 1964.
Bahr, Ehrhard, coord., *Was ist Aufklärung ?*, Stuttgart, 1976.
Bettenson, Henry, coord., *Documents of the Christian Church*, Oxford, 1947.
Cragg, Gerald R., coord., *The Cambridge Platonists*, New York, 1968.
Erb, Peter C., coord., *Pietists : Selected Writings*, New York, 1983.
Idziak, Janine Marie, coord., *Divine Command Morality*, New York, 1979.
Johnson, William Stacy şi John H. Leith, coord., *Reformed Reader A Source-book in Christian Theology*, vol. I, „Classical Beginnings, 1519-1799", Louisville, 1993.
Long, A.A. şi David Sedley, coord., *The Hellenistic Philosophers*, vol. I, „Translations of Principal Sources", Cambridge, 1987.
Monro, D.H., coord., *A Guide to the British Moralists*, Londra, 1972.
Patrides, C.A., coord., *The Cambridge Platonists*, Londra, 1969.
Raphael, D.D., coord., *British Moralists*, Oxford, 2 vol., 1969.
Schneewind, J.B., coord., *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, 2 vol., Cambridge, 1990.
Selby-Bigge, L.A., coord., *British Moralists*, 2 vol., Oxford, 1897.

2. Comentarii

Aaron, Richard, 1971, *John Locke*, ed. a 3-a, Oxford.
Abercrombie, Nigel, 1936, *Origins of Jansenism*, Oxford.
Adams, Marilyn McCord, 1987, *William Ockham*, 2 vol., Notre Dame.
Adams, Robert M., 1987, *The Virtue of Faith*, Oxford.
1994, *Leibniz : Determinist, Theist, Idealist*, New York.
Albee, Ernest, 1901, *A History of English Utilitarianism*, Londra.
Alderman, William, 1923, „The Significance of Shaftesbury", în *Publications of the Modern Language Association*, 38, pp. 175-193.
1931, „Shaftesbury and the Doctrine of Moral Sense in the Eighteen Century", în *Publications of the Modern Language Association*, 46, pp. 1081-1094.
Allison, Henry E., 1987, *Benedict de Spinoza*, New Haven.
1990, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge.
Alquié, Ferdinand, 1974, *Le cartesianisme de Malebranche*, Paris.

Anderson, Georg, 1923, „Kants Metaphysik der Sitten – Ihre Idee und ihr Verhältnis zur Ethik der Wolffschen Schule", *Kantstudien*, 28, pp. 41-61.
Annas, Julia, 1993, *The Moralit of Happiness*, Oxford.
Annas, Julia şi Barnes, Jonathan, 1985, *The Modes of Scepticism*, Cambridge.
Aquist, Lennart, 1960, *The Moral Philosophy of Richard Price*, Lund.
Ardal, Pall, 1966, *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgh.
1977, „Another Look at Hume's Account of Moral Evaluation", în *Journal of the History of Philosophy*, 15, pp. 405-421.
1984, „Hume and Reid on Promise, Intention, and Obligation", în *Philosophers of the Scottish Enlightenment*, coord. V. Hope, Edinburgh.
Arnoldt, Emil, 1909, *Gesammelte Schriften*, vol. V: „Kritische Exhurse im Gebiete der kantforschung", coord. Otto Schöndörffer, partea a II-a, Berlin.
Atwell, John E., 1986, *Ends and Principles in Kant's Moral Thought*, Haga.
Aune, Bruce, 1979, *Kant's Theory of Morals*, Princeton.
Ayer, A.J., 1980, *Hume*, Oxford.
Baier, Annette, 1979, „Good Men's women: Hume on chastity and Trust", în *Hume Studies*, 5, pp. 1-19.
1980, „Hume on Resentment", în *Hume Studies*, 6, pp. 133-149.
1982, „Hume's Account of Our Absurd Passions", în *Journal of Philosophy*, 79, pp. 643-651.
1985, „Frankena and Hume on Points of View", în *Postures of the Mind*, pp. 157-173, Minneapolis.
1991, *A Progress of Sentiments*, Cambridge, Mass.
Baier, Kurt, 1966, „Moral Obligation", în *American Philosophical Quarterly*, 3,3 (iulie), pp. 210-226.
Baird, A.W.S., 1975, *Studies in Pascal's Ethics*, Haga.
Barber, W.H., 1955, *Leibniz in France*, Oxford.
Barker, Ernest, 1948, „Paley and His Political Philosophy", în *Traditions of Civility*, Cambridge.
Barker, John, 1975, *Strange Contrarietes: Pascal in England during the Age of Reason*, Montréal.
Barnard, F.M., 1971, „The «Practical Philosophy» of Christian Thomasius", în *Journal of the History of Ideas*, 32, pp. 221-246.
Barnouw, Jeffrey, 1992, „Passion as «Confused» Perception in Descartes, Malebranche, and Hutcheson", în *Journal of the History of Ideas*, 53, pp. 397-424.
Baron, Hans, 1955, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton.
Bärthlein, Karl, 1965, „Zur Lehre von der «recta ratio» in der Geschichte der Ethik von der Stoa bis Christian Wolff", în *Kantstudien*, 56, pp. 125-155.
Baumgardt, David, 1952, *Bentham and the Ehics of Today*, Princeton.
Beck, Lewis White, 1960, *Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago.
1969, *Early German Philosophy*, Cambridge, Mass.

Bedford, R.D., 1979, *The Defence of Truth*, Manchester.
Beiser, Frederick C., 1987, *The Fate of Reason*, Cambridge, Mass.
1996, *The Sovereignty of Reason*, Princeton.
Bell, David, 1984, *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*, Londra.
Benden, Magdelene, 1972, *Christian August Crusius : Wille und Verstand als Prinzipien des Handelns*, Bonn.
Benichou, Paul, 1971, *Man and Ethics*, trad. de E. Hughes, New York.
Bennett, Jonathan, 1984, *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis.
Berlin, Isaiah, 1980, *Against the Current*, New York.
Berman, Harold J., 1983, *Law and Revolution*, Cambridge Mass.
Bernstein, Andrew, 1980, *Shaftesbury, Rousseau, and Kant*, Londra.
Bett, Richard, 1990, „«Carneades» Distinction between Assent and Approval", în *Monist*, 73, pp. 3-20.
Bidney, David, 1940, *The Psychology and Ethics of Spinoza*, ed. a 2-a, New Haven.
Bittner, R. şi Konrad Cramer, coord., 1975, *Materialian zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft"*, Frankfurt am Main.
Blackstone, William T., 1965, *Francis Hutcheson and Contemporary Moral Theory*, Athens, Ga.
Blackwell, Richard J., 1961, „The Structure of Wolffian Philosophy", în *Modern Schoolman*, 38, pp. 203-218.
Blakey, Robert, 1833, *History of Moral Science*, 2 vol., Londra.
Bloch, Ernst, 1986, *Natural Law and Human Dignity*, Cambridge, Mass.
Bloch, Olivier René, 1971, *La philosophie de Gassendi*, Haga.
Blom, John J., coord., 1978, *Descartes : His Moral Philosophy and Psychology*, New York.
Blumenfeld, David, 1995, „Perfection and Happiness in the Best Possible World", în Jolley, pp. 382-410.
Bobbio, Norberto, 1947, „Leibniz e Pufendorf", în *Revista di filosofia*, 38, pp. 118-129, 1993.
1993, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, trad. de Daniela Gobetti, Chicago.
Bock, Gisela, Quentin Skinner şi Maurizio Viroli, coord., 1990, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge.
Boler, John, 1993, „Transcending the Natural : Duns Scotus on the Two Affections of the Will", în *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67, 1, pp. 109-126.
Bostrenghi, Daniela, coord., 1992, *Hobbes e Spinoza. Scienza e Politica*, Napoli.
Bourke, V.J., 1968, *History of Ethics*, 2 vol., New York.
Bowle, John, 1951, *Hobbes and His Critics*, Londra.

Bowring, John, 1843, „Memoirs of Bentham", în *The Works of Jeremy Bentham*, coord. John Bowring, vol. X, Londra.

Bradley, F.H., 1927, *Ethical Studies* (1876), ed. a 2-a, Oxford.

Brandt, Reinhard şi Werner Stark, coord., 1987, *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*, Kant-Forschungen I, Hamburg.

Braun, Lucien, 1973, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris.

Brender, Natalie, 1997, *Precarious Positions : Aspects of Kantian Moral Agency*, disertaţie de doctorat în filosofie, Johns Hopkins University, Baltimore.

Bricke, John, 1974, „Emotion and Thought in Hume's «Treatise»", în *Canadian Journal of Philosophy* (supl.), 1, pp. 53-71.

Broad, C.D., 1930, *Five Types of Ethical Theory*, Londra.

Brockliss, L.W.B., 1987, *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Oxford.

Brown, Charlotte, 1988, „Is Hume an Internalist?", în *Journal of the History of Philosophy*, 26, 1 (ianuarie), pp. 69-87.

Brown, Gregory, 1995, „Leibniz's Moral Philosophy", în Jolley, pp. 411-440.

Brown, Keith, coord., 1965, *Hobbes Studies*, Oxford.

Brown, Peter, 1983, *Augustine of Hippo*, Berkeley.

Brown, Stuart, 1984, *Leibniz*, Minneapolis.

coord., 1979, *Philosophers of the Enlightenment*, Sussex.

coord., 1991, *Nicholas Malebranche*, Assen.

Bruford, W.H., 1962, *Culture and Society in Classical Weimar*, Cambridge.

Brush, Craig B., 1966, *Montaigne and Bayle*, Haga.

Buckle, Stephen, 1991, *Natural Law and the Theory of Property*, Oxford.

Bull, Hedly, Benedict Kingsbury şi Adam Roberts, coord., 1992, *Hugo Grotius and International Relations*, Oxford.

Burke, Peter, 1987, *Montaigne*, Oxford.

Burkill, T.A., 1971, *The Evolution of Christian Thought*, Ithaca, N.Y.

Burns, J.H., coord., 1991, *Cambridge History of Political Theory, 1450-1700*, Cambridge.

1993, „Nature and Natural Authority in Bentham", în *Utilitas*, 5, 2, pp. 209-220.

Burnyeat, Myles, 1979, „Conflicting Appearances", în *Proceedings of the British Academy*, 65, pp. 69-111.

1980, „Can the Sceptic Live His Scepticism?", în *Doubt and Dogmatism : Studies in Hellenistic Philosophy*, coord. M. Schofield, M. Burnyeat şi J. Barnes, Berkeley.

coord., 1983, *The Skeptical Tradition*, Berkeley.

1984, „The Sceptic in His Time and Place", în Rorty, Schneewind şi Skinner, pp. 2225-2254.

Burtt, Shelley, 1992, *Virtue Transformed*, Cambridge.

Busch, Werner, 1979, *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762-1780*, Berlin.

Campbell, R.H. şi Andrew S. Skinner, coord., 1982, *The Origin and Nature of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh.

Campbell, T.D., 1971, *Adam Smith's Science of Morals*, Londra.

Carboncini, Sonia, 1989, „Christian August Crusius und die Leibniz-Wolffsche Philosophie", în *Studia Leibnitziana Supplementa*, 26, pp. 110-125.

Carnois, Bernard, 1987, *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*, trad. de David Booth, Chicago.

Cassirer, Ernst, 1945, *Rousseau, Kant, Goethe*, Princeton.

1953, *The Platonic Renaissance in England*, trad. de James P. Pettegrove, Austin, Texas.

Chadwick, Owen, 1957, *From Bossuet to Newman : The Idea of Doctrinal Development*, Cambridge.

Champion, J.A.I., 1992, *The Pillars of Priestcraft Shaken*, Cambridge.

Chandler, John, 1985, „Divine Command Theories and the Appeal to Love", în *American Philosophical Quarterly*, 22 (iulie), pp. 231-239.

Chappell, Vere, 1994a, „Locke on the Freedom of the Will", în *Locke's Philosophy*, coord. G.A.J. Rogers, pp. 101-121, Oxford.

1994b, „Locke on the Intellectual Basis of Sin", în *Journal of the History of Philosophy*, 32, 2, pp. 197-207.

coord., 1994c, *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge.

Charron, Jean Daniel, 1960, *The „Wisdom" of Pierre Charron : An Orignal and Orthodox Code of Morality*, Chapel Hill.

Charvet, John, 1968, *The Social Problem in the Philosophy of Rousseau*, Princeton.

Chroust, Anton-Hermann, 1943, „Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradition", în *New Scholasticism*, 17, 2, pp. 101-133.

Ciafardone, Raffaele, 1982, „Über das Primat der praktischen vernunft vor der theoretischen bei Thomasius und Crusius mit Beziehung auf Kant", în *Studia Leibnitiana*, 14, 1, pp. 127-135.

Clark, M.L., 1974, *Paley*, Toronto.

Clarke, Stephen R.L., 1985, „God-Appointed Berkeley and the General Good", în *Essays on Berkeley*, coord. John Foster şi Howard Robinson, pp. 233-253, Oxford.

Coleman, Dorothy Gabe, 1987, *Montaigne's Essays*, Londra.

Colman, John, 1972, „Bernard Mandeville and the Reality of Virtue", în *Philosophy*, 47, pp. 125-139.

1983, *John Locke's Moral Philosophy*, Edinburgh.

Cone, Carl B., 1952, *Torchbearer of Freedom : The Influence of Richard Price on the Eighteenth Century*, Lexington, Ky.

Corr, Charles A., 1975, „Christian Wolff and Leibniz", în *Journal of the History of Ideas*, 36, pp. 241-262.

Costello, William S., 1958, *The Scolastic Curriculum at Early Seventeenth Century Cambridge*, Cambridge, Mass.

Cottingham, John G., 1988, „The Intellect, the Will, and the Passions: Spinoza's Critique of Descartes", în *Journal of the History of Philosophy*, 26, pp. 239-257.

Cottle, Charles E., 1979, „Justice As an Artificial Virtue in Hume's *Treatise*", în *Journal of the History of Ideas*, 40, pp. 457-466.

Cragg, Gordon, R., 1950, *From Puritanism to the Age of Reason: A Study of Religious Thought in the Church of England, 1660-1770*, Cambridge.

Craig, Edward, 1987, *The Mind of God and the Works of Man*, Oxford.

Crane, R.S., 1967, „Anglican Apologetics and the Idea of Progress, 1699-1745", în *The Idea of the Humanities*, vol. I, pp. 214-287, Chicago.

Cranston, Maurice, 1983, *Jean-Jacques: The Early life and Work of Jean--Jacques Rousseau, 1712-1754*, Chicago.

1991, *The Noble Savage: Jean-Jacques Rousseau, 1754-1762*, Chicago.

Cranston, Maurice, şi Richard Peters, coord., 1972, *Hobbes and Rousseau*, Garden City, N.Y.

Cranz, F. Edward, 1959, *An Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law, and Society*, Cambridge, Mass.

Crimmins, James E., 1983, „John Brown and the Theological Tradition of Utilitarian Ethics", în *History of Political Thought*, 4, pp. 523-550.

1990, *Secular Utilitarianism: Social Science and the Critique of Religion in the Thought of Jeremy Bentham*, Oxford.

1994, „Bentham's Political Radicalism", în *Journal of the History of Ideas* 55, pp. 259-281.

Crocker, Lester, 1952, *Two Diderot Studies: Ethics and Aesthetics*, Baltimore.

1959, *An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth Century French Thought*, Baltimore.

1963, *Nature and Culture: Ethical Thought in the French Elightenment*, Baltimore.

Crowe, M.B., 1972, *The Changing Profile of Natural Law*, Haga.

Cua, A.S., 1966, *Reason and Virtue*, Athens, Ohio.

Cumming, Ian, 1955, *Helvétius: His Life and Place in the History of Educational Thought*, Londra.

Cumming, Robert, 1955, „«Descartes» Provisional Morality", în *Review of Metaphysics*, 9, pp. 208-235.

Curley, Edwin, 1978, *Descartes against the Skeptics*, Cambridge, Mass.

1988, *Behind the Geometrical Method*, Princeton.

1990, „Reflections on Hobbes: Recent work on His Moral and Political Philosophy", în *Journal of Philosophical Research*, 15 (mai), pp. 169-250.

1992, „I Durst Not write So Boldly", în Bostrenghi, pp. 497-595.

Dalgarno, Melvin T., 1984, „Reid's Natural Jurisprudence: The Language of Rights and Duties", în Hope.

d'Angers, Julien-Eymard, 1954, *Pascal et ses précurseurs*, Paris.
d'Arcy, Eric, 1961, *Conscience and Its Right to Freedom*, Londra.
Darnton, Robert, 1995, *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France*, New York.
Darwall, Stephen L., 1989, „Obligation and Motive in the British Moralists", în *Foundations of Moral and Poltiical Philosophy*, coord. Ellen F. Paul, Fred D. Miller Jr. şi Jeffrey Paul, pp. 133-150, Oxford.
1992, „Conscience As Self-Authorizing in Butler's Ethics", în *Joseph Butler's Moral and Religious Thought*, coord. Christopher Cunliffe, pp. 209-241, Oxford.
1995, *The British Moralists and the Internal „Ought"*, Cambridge.
Davidson, Donald, 1980, „Hume's Cognitive Theory of Pride", în *Essays on Action and Events*, pp. 277-290, Oxford.
Davie, George E., 1961, *The Democratic Intellect*, Edinburgh.
1973, *The Social Significance of the Scottish Philosophy of Common Sense*, Dundee.
Davis, J.C., 1981, *Utopia and the Ideal Society*, Cambridge.
Deane, Herbert A, 1963, *The political and Social Ideas of St. Augustine*, New York.
Dedeyan, Charles, 1987, *Diderot et la pensée anglaise*, Paris.
Delahunty, R.J., 1985, *Spinoza*, Londra.
Delbos, Victor, 1926, *La philosophie pratique de Kant*, ed. a 2-a, Paris.
Deleuze, Gilles, 1988, *Spinoza: Practical Philosophy*, trad. de Robert Hurley, San Francisco.
de Muralt, André, 1978, „La structure de la philosophie politique moderne. D'Occam à Rousseau", în *Souveraineté et pouvoir. Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie* (Geneva), 2, pp. 3-83.
Dent, N.J.H., 1988, *Rousseau*, Oxford.
Denzer, H., 1972, *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf*, München.
Derathé, Robert, 1948, *Le rationalisme de J.J. Rousseau*, Paris.
1950, *J.J. Rousseau et la science politique de son temps*, Paris.
de Vleeschaumwer, Herman-J., 1962, *The Development of Kantian Thought*, trad. de A.R.C. Duncan, Londra.
Dibon, Paul, coord., 1959, *Pierre Bayle, le Philosophe de Rotterdam*, Amsterdam.
Dihle, Albrecht, 1982, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley.
Dinwiddy, John, 1975, „Bentham's Transition to Political Radicalism", în *Journal of the History of Ideas*, 35, pp. 683-700.
1989, *Bentham*, Oxford.
Domenech, Jacques, 1989, *L'éthique des lumières*, Paris.
Donagan, Alan, 1989, *Spinoza*, Chicago.
Döring, Detlef, 1992, *Pufendorf-Studien*, Berlin.

Douglas, A.E., 1965, „Cicero the Philospher", în *Cicero*, coord. T.A. Dorsey, Londra.

Ducharme, Howard M., 1986, „Personal Identity in Samuel Clarke", în *Journal of the History of Philosophy*, 24, pp. 359-383.

Dufour, Alfred, 1991, „Pufendorf", în Burns, pp. 563-588.

Duggan, Thomas, 1976, „Active Power and the Liberty of Moral Agents", în *Thomas Reid: Critical Interpretations*, coord. Stephen F. Barker şi Tom L. Beauchamp, Philadelphia.

Dumont, Louis, 1977, *From Mandeville to Marx*, Chicago.

Duncan, A.R.C., 1957, *Practical Reason and Morality*, Londra.

Duncan-Jones, Austin, 1952, *Butler's Moral Philosophy*, Londra.

Dunn, John, 1969, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge.

Dussinger, John A., 1981, „«The Lovely System of Lord Shaftesbury»: An Answer to Locke...?", în *Journal of the History of Ideas*, 42, pp. 151-158.

Ebeling, Gerhard, 1970, *Luther: An Introduction to His Thought*, trad. de R.A. Wilson, Philadelphia.

Ecole, Jean, 1990, *La métaphysique de Christian Wolff*, 2 vol., Hildesheim.

Edwards, Charles, 1970, „The Law of Nature in the Thought of Hugo Grotius", în *Journal of Politics*, 32, 4, pp. 784-807.

1981, *Hugo Grotius*, Chicago.

England, F.E., 1929, *Kant's Conception of God*, Londra.

Erdmann, Benno, 1876, *Martin Knutzen und seine Zeit*, Leipzig.

Falk, W.D., 1976, „Hume on Is and Ought", în *Canadian Journal of Philosophy*, 11, pp. 359-378.

Faulkner, Robert K., 1981, *Richard Hooker and the Politics of a Christian England*, Berkeley.

Fay, C.R., 1956, *Adam Smith and the Scotland of His Day*, Cambridge, Mass.

Febvre, Lucien, 1982, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century*, 1942, trad. de Beatrice Gottlieb, Cambridge, Mass.

Ferguson, James P., 1974, *The Philosophy of Dr. Samuel Clarke and Its Critics*, New York.

1976, *Dr. Samuel Clarke: An Eighteenth Century Heretic*, Kineton, England.

Ferrarri, Jean, 1979, *Les sources françaises de la philosophie de Kant*, Paris.

Feuerlein, Emil, 1859, *Die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen*, 2 vol., Tübingen.

Fichter, J.H., 1940, *Man of Spain: Francisco Suarez*, New York.

Fiering, Norman, 1981, *Jonathan Edward's Moral Thought and Its British Context*, Chapel Hill.

Finnis, John, 1980, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford.

Fitzgibbons, Athol, 1995, *Adam Smith's System of Liberty, Wealth and Virtue*, Oxford.

Flathman, Richard, 1992, *Willful Liberalism*, Ithaca, N.Y.

1993, *Thomas Hobbes : Skepticism, Individuality and Chastened Politics*, Newbury Park, Calif.

Fogelin, Robert J., 1985, *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, Londra.

Forbes, Duncan, 1975, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge.

Forster, Eckhart, coord., 1988, *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford.

Forsyth, Murray, 1982, „The Place of Richard Cumberland in the History of Natural Law", în *Journal of the History of Philosophy*, 20, pp. 23-42.

Foster, M.B., 1935-1936, „Christian Theology and Modern Science of Nature", părţile I şi a II-a, în *Mind*, 44 (1935), pp. 439-465 ; 45, pp. 1-27.

Frame, Donald, 1965, *Montaigne, a Biography*, New York.

France, Peter, 1983, *Diderot*, Oxford.

Franck, Ad., 1881, *Réformateurs et publicistes de l'Europe, dix-septième siècle*, Paris.

Frankena, William, 1955, „Hutcheson's Moral Sense Theory", în *Journal of the History of Ideas*, 16, pp. 356-375.

1983a, „Concepts of Rational Action in the History of Ethics", în *Social Theory and Practice*, 9, 2-3, pp. 165-179.

1983b, „The Ethics of Right Reason", în *Monist*, 66, 1, pp. 3-25.

Freeman, Eugene şi Maurice Mandelbaum, coord., 1975, *Spinoza, Essays in Interpretation*, LaSalle, Ill.

Friedrich, Hugo, 1991, *Montaigne* (1949), trad. de Dawn Eng, Berkeley.

Fruchtman, Jack, Jr., 1983, „The Apocalyptic Politics of Richard Price and Joseph Priestley : A Study in Late Eighteenth-Century English Republican Millenarianism", în *Transactions of the American Philosophical Society* (Philadelphia), 73, 4, pp. 1-125.

Garrett, Don, coord., 1996, *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge.

Gascoigne, John, 1989, *Cambridge in the Age of Enlightenment*, Cambridge.

Gaskin, J.C.A., 1988, *Hume's Philosophy of Religion*, ed. a 2-a, New York.

Gause, Fritz, 1974, *Kant und Königsberg*, Ostfriesland.

Gauthier, David, 1969, *The Logic of Leviathan*, Oxford.

1990, *Moral Dealing : Contract, Ethics, and reason*, Ithaca, N.Y.

Gauthier, René Antoine, 1970, *L'éthique à Nicomaque*, ed. a 2-a, vol. I, Louvain.

Gay, John H., 1963, „Matter and Freedom in the Thought of Samuel Clarke", în *Journal of the History of Ideas*, 24, pp. 85-105.

Gerrish, B.A., 1962, *Grace and Reason*, Oxford.

Gibson, A. Boyce, 1932, *The Philosophy of Descartes*, Londra.

Gierke, Otto, 1934, *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800*, 2 vol., trad. de Ernest Barker, Cambridge.

Glathe, Alfred B., 1950, *Hume's Theory of the Passions and of Morals*, Berkeley.

Goldmann, Lucien, 1964, *The Hidden God*, trad. de Philip Thody, Londra.

1971, *Immanuel Kant*, Londra.

Goldsmith, M.M., 1985, *Private Vices, Public Benefits : Bernard Mandeville's Social and Political Thought*, Cambridge.
1988, „Regulating Anew the Moral and Political Sentiments of Mankind : Bernard Mandeville and the Scottish Enlightenment", în *Journal of the History of Ideas*, 49, pp. 587-606.
Gouhier, Henri, 1983, *Rousseau et Voltaire*, Paris.
Gourevitch, Victor, 1988, „Rousseau's Pure State of Nature", în *Interpretation*, 16, 1, pp. 23-59.
Gracia, Jorge J.E., 1992, *Philosophy and Its History*, Albany, N.Y.
Grave, S.A., 1960, *The Scottish Philosophy of Common Sense*, Oxford.
Grean, Stanley, 1967, *Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics*, Athens, Ohio.
Green, F.C., 1955, *J.J. Rousseau*, Cambridge.
Greene, Robert A., 1991, „Synderesis, the Spark of Conscience, in the English Renaissance", în *Journal of the History of Ideas*, 52, 2, pp. 195-219.
Gregor, Mary, 1963, *The Laws of Freedom*, Oxford.
1993, „Kant on Obligation, Rights and Virtue", în *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 1, pp. 69-102.
Grendler, Paul F., 1963, „Pierre Charron : Precursor to Hobbes", în *Review of Politics*, 25, pp. 212-224.
Grimsley, Ronald, 1973, *The Philosophy of Rousseau*, Oxford.
Grisez, Germaine, Joseph Boyle şi John Finnis, 1987, „Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", în *American Journal of Jurisprudence*, 32, pp. 99-151.
Griswold, Charles, 1991, „Rhetoric and Ethics : Adam Smith on Theorizing about the Moral Sentiments", în *Philosophy and Rethoric*, 24, 3, pp. 213-237.
Grua, Gaston, 1953, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Paris.
1956, *La Justice humaine selon Leibniz*, Paris.
Grunwald, Max, 1986, *Spinoza in Deutschland* (1897), Aalen.
Guéroult, Martial, 1977, *Etudes de philosophie Allemande*, Hildesheim.
1984, *Descartes' Philosophy Interpreted According to the Order of Reasons*, 2 vol., trad. de Roger Ariew, Minneapolis.
1984-1988, *Dianoématique : Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris.
Gulyga, Arsenij, 1981, *Kant*, Frankfurt am Main.
Guthrie, W.K.C., 1962, *A History of Greek Philosophy*, vol. I, Cambridge.
Gysi, Lydia, 1962. *Platonism and Cartesianism in the Philosophy of Ralph Cudworth*, Berna.
Haakonssen, Knud, 1981, *The Science of a Legislator*, Cambridge.
1985a, „Hugo Grotius and the History of Political Thought", în *Political Theory*, 13, 2, pp. 239-265.
1985b, „Natural Law and the Scottish Enlightenment", în *Man and Nature* (Edmonton), 4, pp. 47-80.

1988, „Moral Philosophy and Natural Law : From the Cambridge Platonists to the Scottish Enlightenment", *Political Science*, 40, pp. 97-110.
1990, „Natural Law and Moral Realism: the Scottish Synthesis", în M.A. Stewart, pp. 61-85.
1996, *Natural Law and Moral Philosophy : From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge.
1997a, „The Character and Obligation of Natural Law according to Richard Cumberland", în *English Philosophy in the Age of Locke*, coord. M.A. Stewart, Oxford.
1997b, „Divine/Natural Law Theories in Ethics", în *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*, coord. Michael Ayers şi Daniel Garber, Cambridge.

Haakonssen, Knud şi Udo Thiel, coord., 1993, *History of Philosophy Yearbook*, vol. 1, Australasian Society for the History of Philosophy, Canberra.

Haggenmacher, Peter, 1983, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris.

Halévy, Elie, 1928, *The Growth of Philosophical Radicalism*, trad. de Mary Morris, Londra.

Hall, A. Rupert, 1980, *Philosophers at War: The Quarrel between Newton and Leibniz*, Cambridge.

Hamilton, Bernice, 1963, *Political Thought in Sixteenth Century Spain*, Oxford.

Hampshire, Stuart, 1951, *Spinoza*, Londra.
1977, *Two Theories of Morality*, Oxford. Reeditare în *Morality and Conflict*, Cambridge, Mass.

Hampton, Jean, 1986, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge.

Hardie, W.F.R., 1968, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford.

Harrison, Jonathan, 1976, *Hume's Moral Epistemology*, Oxford.
1981, *Hume's Theory of Justice*, Oxford.

Harrison, Peter, 1990, *„Religion" and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge.

Harrison, Ross, 1983, *Bentham*, Londra.

Hart, H.L.A., 1982, *Essays on Bentham*, Oxford.

Haydn, Hiram, 1950, *The Counter-Renaissance*, New York.

Hayek, F.A., 1967, „Dr. Bernard Mandeville", în *Proceedings of the British Academy*, 52, pp. 125-41.

Hazard, Paul, 1963a, *European Thought in the Eighteenth Century* (1946), trad. de J. Lewis May, New York.
1963b, *The European Mind, 1680-1715* (1935), trad. de J. Lewis May, New York.

Heimsoeth, H., D. Heinrich şi G. Tonelli, coord., 1967, *Studien zur Kants philosophischer Entwicklung*, Hildesheim.

Heinekamp, Albert, 1969, „Das Problem des Guten bei Leibniz", în *Kant-studien*, Ergänzungsheft 98, Bonn.

1989, „Das Glück als höchstes Gut in Leibniz' Philosophie", în *The Leibniz Renaissance*, pp. 99-125, Florenţa.
Hendel, C.W., 1962, *Jean-Jacques Rousseau : Moralist*, ed. a 2-a, Indianapolis.
Heninger, S.K., 1974, *Touches of Sweet Harmony*, San Marino, Calif.
Henrich, Dieter, 1957, „Hutcheson und Kant", în *Kantstudien*, 49, pp. 49-69.
1960, „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kant's Lehre vom Faktum der Vernunft", în *Die Gegenwart der Griechen im neuern Denken*, coord. Dieter Henrich, Walter Schulz şi Karl-Heinz Volkmann-Schluck, pp. 77-115, Tübingen.
1963, „Über Kant's früheste Ethik", în *Kantstudien*, 54, pp. 404-431.
1992, *Aesthetic Judgement and the Motal Image of the World*, Stanford.
1994, *The Unity of Reason*, coord. Richard L. Velkley, Cambridge, Mass.
Heppe, Heinrich, 1984, *Reformed Dogmatics*, trad. de G.T. Thomson, Grand Rapids, Mich.
Herman, Barbara, 1993, *The Practice of Moral Judgement*, Cambridge, Mass.
Hermand, Pierre, 1972, *Les idées morales de Diderot* (1923), Hildesheim.
Heyd, David, 1982, *Supererogation*, Cambridge.
Hill, Thomas E., Jr., 1992, *Dignity and Practical Reason in Kant's Ethical Theory*, Ithaca, N.Y.
Hinrichs, Carl, 1971, *Preussentum und Pietismus*, Göttingen.
Hirschman, Albert O., 1977, *The Passions and the Interests : Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton.
Hobart, Michael E., 1982, *Science and Religion in the Thought of Niholas Malebranche*, Chapel Hill.
Hochstrasser, Tim, 1993, „Conscience and Reason : The Natural Law Theory of Jean Barbeyrac Revisited", în *Historical Journal*, 36, 2, pp. 289-308.
1995, „The Claims of Conscience : Natural Law Theory, Obligation, and Resistance in the Hugenot Diaspora", în *New Essays on the political Thought of the Huguenots of the Refuge*, coord. John Christian Laursen, pp. 15-51, Leiden.
Höffe, Ottfried, coord., 1989, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main.
Hoffman, Paul, 1986, „The Unity of Descartes's Man", în *Philosophical Review*, 95, 3 (iulie), pp. 339-370.
1990, „Cartesian Passions and Cartesian Dualism", în *Pacific Philosophical Quarterly*, 71, pp. 310-333.
1991, „Three Dualist Theories of the Passions", în *Philosophical Topics*, 19, 1, pp. 153-200.
Hoffmann, Alfons, coord., 1902, *Immanuel Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen der Zeitgenossen*, Halle am Saar.
Hont, Istvan, 1987, „The Language of Sociability and Commerce : Samuel Pufendorf and the Theoretical Foundation of the Four States Theory", în Pagden, pp. 253-276.

Hont, Istvan şi Michael Ignatieff, coord., 1983, *Wealth and Virtue*, Cambridge.
Hope, Vincent, coord., 1984, *Philosphers of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh.
1989, *Virtue by Consensus*, Oxford.
Horkheimer, Max, 1988, „Montaigne und die Funktion der Skepsis", în *Gesammelte Schriften*, coord. Alfred Shmidt, vol. 4, pp. 235-294, Frankfurt am Main.
Horowitz, Irving L., 1954, *Claude Helvétius : Philosopher of Democracy and Enlightenment*, New York.
Horowitz, Maryanne Cline, 1971, „Pierre Charron's View of the Source of Wisdom", în *Journal of the History of Philosophy*, 9, pp. 443-457.
1974, „Natural Law As the Foundation for an Autonomous Ethic : Pierre Charron's *De la sagesse*", în *Studies in the Renaissance*, 21, pp. 204-227.
Hostler, John, 1975, *Leibniz's Moral Philosophy*, Londra.
Howald, Ernst, Alois Dempf şi Theodor Litt, 1981, *Geschichte der Ethik vom Altertum bis zum Beginn des 20. Jahrunderts*, München.
Hruschka, Joachim, 1990, „Die Person als ein Zweck an sich selbst", în *Juristen Zeitung*, 45, pp. 1-15.
1992, „Universalization and Related Principles", în *Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 78, 3, pp. 289-300.
Hudson, W.D., 1970, *Reason and Right*, San Francisco.
Hulliung, Mark, 1983, *Citizen Machiavelli*, Princeton.
Humberstone, L., 1992, „Direction of Fit", în *Mind* 101, 401 (ianuarie), pp. 59-84.
Hundert, E.J., 1994, *The Enlightenment's Fable : Bernard Mandeville and the Discovery of Society*, Cambridge.
1995, „Bernard Mandeville and the Enlightenment's Maxims of Modernity", în *Journal of the History of Ideas*, 56, 4, pp. 577-594.
Ilting, Karl-Heinz, 1983, *Naturrecht und Sittlichkeit*, Stuttgart.
Inwood, Brad, 1985, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford.
Irwin, T.H., 1992, „Who Discovered the Will ?", în *Philosophical Perspectives*, 6, pp. 453-473.
1993, „Tradition and Reason in the History of Ethics", în *Foundations of Moral and Political Philosophy*, coord. Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller Jr. şi Jeffrey Paul, pp. 45-68, Oxford.
Jack, Malcolm R., 1975, „Religion and Ethics in Mandeville", în Primer, 1975b, pp. 34-42.
1989, *Corruption and Progress : The Eighteenth Century Debate*, New York.
Jackson, R., 1943, „Bishop Butler's Refutation of Psychological Egoism", în *Philosophy*, 18, pp. 114-139.
Jacob, Jane, 1976, *The Newtonians and the English Revolution, 1689-1720*, Ithaca, N.Y.

James, E.D., 1972, *Pierre Nicole : Jansenist and Humanist*, Haga.
James, Susan, 1994, „Internal and External in the Work of Descartes", în *Philosophy in an Age of Pluralism*, coord. James Tully, pp. 7-19, Cambridge.
Jensen, Henning, 1978, „Common Sense and Common Language in Thomas Reid's Ethical Theory", în *Monist*, 61, pp. 299-310.
Jodl, Friedrich, 1906, *Geschichte der Ethik*, 2 vol., ed. a 2-a, Stuttgart.
Jolley, Nicholas, coord., 1995, *Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge.
Jones, Howard, 1981, *Pierre Gassendi, 1592-1655*, Nieuwkoop, Olanda.
1989, *The Epicurean Tradition*, Londra.
Jones, Peter, 1982, *Hume's Sentiments : Their Ciceronian and French Context*, Edinburgh.
Jonsen, Albert R. şi Stephen Toulmin, 1988, *The Abuse of Causistry*, Berkeley.
Joseph, H.W.B., 1947, *Lectures on the Philosophy of Leibniz*, coord. J.L. Austin, Oxford.
Joy, Lynn Sumida, 1987, *Gassendi the Atomist*, Cambridge.
Kahn, Charles H., 1988, „Discovering the Will : From Aristotle to Augustine", în *The Question of „Eclecticism"*, coord. John M. Dillon şi A.A. Long, Berkeley.
Kalinowski, Georges şi Jean-Louis Gardes, 1974, „Un logicien déontique avant la lettre : Gottfried Wilhelm Leibniz", în *Archiv für Rechts- und Socialphilosophie*, 60, 1, pp. 79-112.
Kavka, Gregory S., 1986, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton.
Kelley, Donald R., 1990, *The Human Measure : Social Thought in the Western Legal Tradition*, Cambridge.
Kemp, John, 1968, *The Philosophy of Kant*, Oxford.
Kenny, Anthony, coord., 1969, *Aquinas*, New York.
Kent, Bonnie, 1995, *Virtues of the Will*, Washington, D.C.
Keohane, Nannerl O., 1980, *Pshilosophy and the State in France*, Princeton.
Kersting, Wolfgang, 1982, „Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere des Gütigkeit", în *Studia Leibnitiana*, 14, pp. 184-220.
1983, „Der kategorische Imperativ, die vollkommenen und die unvollkommenene Pflichten", în *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, pp. 404-421.
1984, *Wohlgeordnete Freiheit*, Berlin.
King, Peter, 1830, *The Life of John Locke*, Londra.
King, Preston, coord., 1993, *Thomas Hobbes : Critical Assessments*, 4 vol., Londra.
Kirk, Kenneth E., 1927, *Conscience and Its Problems*, Londra.
1932, *The Vision of God*, Londra.
Kirk, Linda, 1987, *Richard Cumberland and Natural Law*, Cambridge.

Klein, Lawrence, 1984, „The Third Earl of Shaftesbury and the Progress of Politeness", în *Eighteenth-Century Studies*, 18, 2, pp. 186-214.
1993, „Shaftesbury, Politeness and the Politics of Religion", în *Political Discourse in Early Modern Britain*, coord. Nicholas Philipson şi Quentin Skinner, Cambridge.
1994, *Shaftesbury and the Culture of Politeness*, Cambridge.
Klibansky, Raymond şi Ernest C. Mossner, coord., 1954, *New Letters of David Hume*, Oxford.
Knox, Ronald, 1950, *Enthusiasm*, Oxford.
Kobusch, Theo, 1993, *Die entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Freiburg.
Köhl, Harald, 1990, *Kants Gesinnungsethik*, Berlin.
Kopper, Joachim, 1983, *Ethik der Aufklärung*, Darmstadt.
Körner, Stefan, 1955, *Kant*, Londra.
Kors, Alan C., 1976, *D'Holbach's Coterie*, Princeton.
Kors, Alan C. şi Paul J. Korshin, coord., 1987, *Anticipations of the Enlightenment in England, France, and Germany*, Philadelphia.
Korsgaard, Christine M., 1986a, „Skepticism about Practical Reason", în *Journal of Philosophy*, 83, 1, pp. 5-25.
1986b, „Kant's Formula of Humanity", în *Kantstudien*, 77, 2, pp. 183-202.
1986c, „Aristotle and Kant on the Source of Value", în *Ethics*, 96, pp. 486-505.
1989, „Personal Identity and the Unity of Agency", în *Philosophy and Public Affairs*, 18 : 2, pp. 101-132.
1996, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge.
Krailsheimer, A.J., 1962, *Studies in Self-Interest from Descartes to La Bruyère*, Oxford.
Krause, Otto Wilhelm, 1982, *Naturrechtler des sechzehnten Jahrunderts*, Frankfurt am Main.
Kraye, Jill, 1988, „Moral Philosophy", în Schmitt *et al.*, pp. 303-386.
Krieger, Leonard, 1965, *The Politics of Discretion : Pufendorf and the Acceptance of Natural Law*, Chicago.
Kuehn, Manfred, 1987, *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800*, Kingston.
Küenburg, Max, 1925, „Ethische Grundfragen in der jüngst veröffentlichten Ethikvorlesung Kants", în *Philosophie und Grenzwissenschaften*, vol. I, nr. 4, Innsbruck.
Kupperman, Joel J., 1985, „Francis Hutcheson : Morality and Nature", în *History of Philosophy Quarterly*, 2, pp. 195-202.
Laboucheix, Henri, 1982, *Richard Price As Moral Philosopher and Political Theorist* (1970), trad. de Sylvia Raphael şi David Raphael, Oxford.
Labrousse, Elizabet, 1983, *Bayle*, Oxford.
Lacey, Michael J. şi Knud Haakonssen, coord., 1991, *A Culture of Rights*, Cambridge.

Landsberg, Ernst, 1898, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, partea a III-a, München.
Larmore, Charles, 1993, *Modernité et morale*, Paris.
Larthomas, Jean-Paul, 1985, *De Shaftesbury à Kant*, Paris.
Latzer, Michael, 1994, „Leibniz's Conception of Metaphysical Evil", în *Journal of the History of Ideas*, 55, 1, pp. 1-15.
Laude, Patrick, 1994, „Les leçons de l'amour chez Pierre Nicole", în *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 78, 2, pp. 241-270.
Laurent, Pierre, 1982, *Pufendorf et la loi naturel*, Paris.
Laursen, John Christian, 1993, „Michel de Montaigne and the Politics of Skepticism", în *Historical Reflections/Reflexions Historiques*, 16 : 1, pp. 99-133.
Lefêvre, Roger, 1966, *Condillac*, Paris.
Lehmann, Gerhard, 1969, *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin.
1980, *Kants Tugenden*, Berlin.
Lehrer, Keith, 1989, *Thomas Reid*, Londra.
Leidhold, Wolfgang, 1985, *Ethik und Politik bei Francis Hutcheson*, München.
Leites, Edmund, coord., 1988, *Conscience and Causistry in Early Modern Europe*, Cambridge.
LeMahieu, D.L., 1976, *The Mind of William Paley*, Lincoln, Neb.
Levi, Anthony, 1964, *French Moralists : The Theory of the Passions, 1585--1659*, Oxford.
Lieberman, David, 1989, *The Province of Legislation Determined*, Cambridge.
Lindgren, J. Ralph, 1973, *The Social Philosophy of Adam Smith*, Haga.
Loemker, Leroy E., 1972, *Struggles for Synthesis : The Seventeenth Century Background of Leibniz's Synthesis of Order and Freedom*, Cambridge, Mass.
Long, A.A., coord., 1971, *Problems in Stoicism*, Londra.
1986, *Hellenistic Philosophy*, ed. a 2-a, Berkeley.
Louden, Robert B., 1986, „Kant's Virtue Ethics", în *Philosophy*, 61, pp. 473-489.
Lovejoy, Arthur O., 1908, „Kant and the English Platonists", în *Essays Philosophical and Psychological in Honor of William James*, dedicat de colegii săi de la Columbia University, pp. 265-302, New York.
1961, *Reflections on Human Nature*, Baltimore.
Lyons, David, 1973, *In the Interest of the Governed*, Oxford.
MacDonald, Scott, coord., 1991, *Being and Goodness*, Ithaca, N.Y.
MacIntyre, Alasdair, 1959, „Hume on Is and Ought", *Philosophical Review*, 68, pp. 451-468.
1966, *A Short History of Ethics*, New York.
1988, *Whose Justice ? Which Rationality ?*, Notre Dame.
Mack, Mary P., 1962, *Jeremy Bentham : An Odyssey of Ideas, 1748-1792*, Londra.

Mackie, J.L., 1980, *Hume's Moral Theory*, Londra.
Mackintosh, James, 1872, *On the Progress of Ethical Philosophy* (1835), ed. a 2-a, coord. William Whewell, Edinburgh.
Macklem, Michael, 1958, *The Anatomy of the World*, Minneapolis.
Mahoney, John, 1987, *The Making of Moral Theology : A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford.
Marshall, David, 1986, *The Figure of Theater*, New York.
Marshall, John, 1994, *John Locke : Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge.
Martens, John W., 1994, „Romans 214-216 : A Stoic Reading", în *New Testament Studies*, 40, pp. 55-67.
Martens, Wolfgang, 1968, *Die Botschaft der Tugend*, Stuttgart.
Martineau, James, 1891, *Types of Ethical Theories*, ed. a 3-a, Oxford.
Martinich, A.P., 1992, *The Two Gods of Leviathan*, Cambridge.
Master, Roger, 1968, *The Political Philosophy of Jean-Jacques Rousseau*, Princeton.
Mattern, Ruth, 1978, „Spinoza and Ethical Subjectivism", în *Canadian Journal of Philosophy* (supl.), 4, pp. 59-82.
Mautner, Thomas, 1989, „Pufendorf and the Correlativity Theory of Rights", în *In So Many Words*, coord. Sten Lindström şi Wlodzimierz Rabinowicz, pp. 37-57, Uppsala.
Mauzi, Robert, 1960, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Paris.
Mayr, Otto, 1986, *Authority, Liberty and Automatic Machinery in Early Modern Europe*, Baltimore.
McAdoo, H.R., 1949, *The Structure of Caroline Moral Theology*, Londra.
McClelland, Charles E., 1980, *State, Society and University in Germany, 1700-1914*, Cambridge.
McCosh, James, 1875, *The Scottish Philosophy*, Londra.
McCracken, Charles, 1983, *Kant's Concept of Teleology*, Edinburgh.
Medick, Hans, 1973, *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgelichen Gesellschaft*, Göttingen.
Meek, Ronald L., 1976, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge.
Menzer, Paul, 1897, *Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zum Erscheinen der Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Berlin.
1898, „Der Entwicklungsgang der kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785", în *Kantstudien*, 2, pp. 290-322 ; 3, pp. 41-104.
Mesnard, Jean, 1965, *Pascal*, Paris.
Meyer, R.W., 1952, *Leibniz and the Seventeenth Century Revolution*, trad. de J.P. Stern, Cambridge.
Meylan, Phillipe, 1937, *Jean Barbeyrac*, Lausanne.
Miller, David, 1981, *Philosophy and Ideolog in Hume's Political Thought*, Oxford.

Miller, James, 1984, *Rousseau, Dreamer of Democracy*, New Haven.
Mintz, Samuel I., 1969, *The Hunting of Leviathan*, Cambridge.
Modeer, Kjell A., coord., 1986, *Samuel Pufendorf, 1632-1982*, Stockholm.
Mondadori Fabrizio, 1989, „Necesity ex Hypothesi", în *The Leibniz Renaissance*, pp. 191-222, Florenţa.
Monro, D.H., 1975, *The Ambivalence of Mandeville*, Oxford.
Moore, James, 1976, „Hume's Theory of Justice and Property", în *Political Studies*, 24, 2, pp. 103-119.
1977, „Hume's Political and the Classical Republican Tradition", în *Canadian Journal of Political Science*, 10, 4, pp. 809-839.
1988, „Natural Law and the Pyrrhonian Controversy", în *Philosophy and Science in the Scottish Enlightenment*, coord. Peter Jones, pp. 20-38, Edinburgh.
Moore, James şi Michael Silverthorne, 1983, „Gershom Carmichael and the Natural Jurisprudence Tradition in Eighteenth Century Scotland", în Hont şi Ignatieff, pp. 73-87.
Moore, W.G., 1969, *La Rochefoucauld*, Oxford.
Morgan, Vance G., 1994, *Foundations of Cartesian Ethics*, Atlantic Highlands, N.J.
Mossner, E.C., 1954, *The Life of David Hume*, Oxford.
1971, *Bishop Butler and the Age of Reason*, New York.
Moyal, Georges J.D., coord., 1991, *René Descartes. Critical Assessments*, vol. IV, Londra.
Muirhead, J.H., 1931, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, Londra.
Mulholland, Leslie A., 1989, *Kant's System of Rights*, New York.
Mulvaney, Robert J., 1968, „Zhe Early Development of Leibniz's Concept of Justice", în *Journal of the History of Ideas*, 39, pp. 53-72.
1975, „Divine Justice in Leibniz's Discourse on Metaphysics", în *Studia Leibnitiana* (supl.), 14, pp. 61-82.
Myers, Milton L., 1983, *The Soul of Modern Economic Man*, Chicago.
Naville, Pierre, 1967, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, ed. a 2-a, Paris.
Nell, Onora (O'Neill), 1972, *Acting on Principle*, New York.
Noonan, John T., Jr., 1993, „Development in Moral Doctrine", în *Theological Studies*, 54, pp. 662-677.
Normore, Calvin, 1994, „Ockham, Self-Motion, and the Will", în *Self-Motion from Aristotle to Newton*, coord. Mary Louise Gill şi James G. Lennox, pp. 291-303, Princeton.
Norton, David Fate, 1974, „Hutcheson's Moral Sense Theory Reconsidered", în *Dialogue*, 13, pp. 3-23.
1977, „Hutcheson on Perception and Moral Perception", în *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 59, pp. 181-197.

1982, *David Hume : Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton.
1985a, „Hume's Moral Ontology", în *Hume Studies* (supl.), 85, pp. 189-214.
1985b, „Hutcheson's Moral Realism", *Journal of the History of Philosophy*, 23, pp. 397-418.
coord., 1993, *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge.
Noxon, James, 1973, *Hume's Philosophical Development*, Oxford.
Nutkiewicz, Michael, 1983, „Samuel Pufendorf : Obligation As the Basis of the State", în *Journal of the History of Philosophy*, 21, pp. 15-29.
O'Brien, Wendell, 1991, „Butler and the Authority of Conscience", în *History of Philosophy Quarterly*, 8, 1, pp. 43-57.
O'Connor, D.J., 1952, *John Locke*, Londra.
O'Higgins, J., 1976, *Determinism and Freewill*, Haga.
O'Neill, Onora, 1989, *Constructions of Reason*, Cambridge.
Oakley, Francis, 1961, „Christian Theology and the Newtonian Science : The Rise of the Concept of the Laws of Nature", în *Curch History*, 30, pp. 433-457.
1984, *Omnipotence, Covenant, and Order*, Ithaca, N.Y.
Oberman, Heiko, 1963, *The Harvest of Medieval Theology*, Cambridge, Mass.
Oestreich, Gerhard, 1982, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge.
Olscamp, Paul J., 1970, *The Moral Philosophy of George Berkeley*, Haga.
Osler, Margaret J., coord., 1991, *Atoms, Pneuma, and Tranquility : Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, Cambridge.
1994, *Divine Will and the Mechanical Philosophy*, Cambridge.
Othmer, Sieglinde, 1970, *Berlin und die Verbreitung des Naturrechts in Europa*, Berlin.
Outram, Dorinda, 1995, *The Enlightenment*, Cambridge.
Pagden, Anthony, coord., 1987, *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge.
Palladini, Fiammetta, 1990, „Di una critica di Leibniz a Pufendorf", în *Percosi della ricerca filosofica*, pp. 19-27, Roma.
Palladini, Fiammetta şi Gerald Hartung, coord., 1996, *Samuel Pufendorf und die europäische Frühaufklärung*, Berlin.
Partif, Derek, 1984, *Reasons and Persons*, Oxford.
Parkinson, G.H.R., 1970, *Leibniz on Human Freedom. Studia Leibnitiana*, supl. 2, Weisbaden.
Passerin d'Entreves, A., 1951, *Natural Law*, Londra.
Passmore, J.A., 1951, *Ralph Cudworth. An Interpretation*, Cambridge.
Paton, H.J., 1946, *The Categorical Imperative*, Londra.
Paulsen, Friedrich, 1919, *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, vol. I, Leipzig.
Peach, Bernard, 1958, „Shaftesbury's Moral *Arithmeticks*", în *Personalist*, 39, pp. 19-27.
Penelhum, Terence, 1975, *Hume*, New York.
1985, *Butler*, Londra.

Perelman, Chaim, 1980, *Introduction historique à la philosophie morale*, Bruxelles.
Peters, Richard, 1956, *Hobbes*, Londra.
1972, *Hobbes and Rousseau*, New York.
Peterson, Susan Rae, 1984, „The Compatibility of Richard Price's Politics and Ethics", în *Journal of the History of Ideas*, 45, pp. 537-547.
Phillipson, Nicholas, 1981, „The Scottish Enlightenment", în Porter şi Teich, pp. 19-40.
1989, *Hume*, Londra.
Pintard, René, 1943, *Le libertinage érudite dans le premiére moitié du XVII^e siècle*, Paris.
Platts, Mark, 1988, „Hume and Morality As Matter of Fact", în *Mind*, 97, 386, pp. 189-204.
Pocock, J.G.A., 1975, *The Machiavellian Moment*, Princeton.
1985, *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge.
Pohlmann, R., 1971, „Autonomie", în Ritter, pp. 701-719.
Pomeau, René, 1969, *La religion de Voltaire*, ed. a 2-a, Paris.
Popkin, Richard, 1979, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley.
1980, *The High Road to Pyrrhonism*, San Diego.
Porter, Roy şi Mikulas Teich, coord., 1981, *The Elightenment in National Context*, Cambridge.
Poser, Hans, 1980, „Die Bedeutung der Ethik Christian Wolffs für die deutsche Auflärung", în *Studia Leibnitziana* (supl.), 19, pp. 206-217.
Postema, Gerald J., 1986, *Bentham and the Common Law Tradition*, Oxford.
Primer, Irwin, 1975a, „Mandeville and Shaftesbury : Some Facts and Problems", în Primer, 1975b, pp. 126-141.
coord., 1975b, *Mandeville Studies*, Haga.
Prior, Arthur N., 1949, *Logic and the Basis of Ethics*, Oxford.
Probst, Peter, 1994, *Kant : Bestirnter Himmel und moralisches Gesetz*, Würzburg.
Randall, John Herman, 1965, *The Career of Philosophy*, vol. 2, New York.
Raphael, D.D., 1947, *The Moral Sense*, Oxford.
1949, „Bp. Butler's View of Conscience", în *Philosophy*, 24, pp. 218-238.
1972, „The Impartial Spectator", în *Proceedings of the British Academy*, 59, pp. 335-354.
Rapp, Hans, 1982, „Grotius and Hume on Natural Religion and Natural Law", în *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 68, pp. 372-387.
Rawls, John, f.a., „Lectures on Kant's Ethics", manuscris dactilografiat nepublicat.
Raymond, Marcel, 1957, „Du jansénisme à la morale de l'intérêt", în *Mercure de France* (iunie), pp. 238-255.
Ree, Jonathan, 1974, *Descartes*, Londra.

Reibstein, Ernst, 1953, „Deutsche Grotius-Kommentatoren bis zu Christian Wolff", în *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht*, 15, 1-2 (octombrie), pp. 76-102.

Reich, Klaus, 1939, „Kant and Greek Ethics", în *Mind*, 48, pp. 338-354, 447-463.

Reiner, Hans, 1983, *Duty and Inclination*, Haga.

Rendall, Janet, 1978, *The Origins of Scottish Enlightenment*, New York.

Rescher, Nicholas, 1979, *Leibniz: An Introduction to His Philosophy*, Oxford.

Rex, Walter, 1965, *Essays on Pierre Bayle and Religious Controvery*, The Hague.

Riley, Lawrence Joseph, 1948, *The History, Nature, and Use of EPIKEIA in Moral Theology*, Washington, D.C.

Riley, Patrick, 1982, *Will and Political Legitimacy*, Cambridge.

1983, *Kant's Political Philosophy*, Totowa, N.J.

1986, *The General Will before Rousseau*, Princeton.

1996, *Leibniz' Universal Jurisprudence*, Cambridge, Mass.

Rist, John M., 1969, *Stoic Philosophy*, Cambridge.

coord., 1978, *The Stoics*, Berkeley.

Ritter, Christian, 1971, *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, Frankfurt am Main.

Ritter, Joachim, coord., 1971, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. I, Darmstadt.

Ritzel, Wolfgang, 1985, *Immanuel Kant. Eine Biographie*, Berlin.

Rivers, Isabel, 1991, *Reason, Grace, and Sentiment*, vol. I, Cambridge.

Robbins, Caroline, 1959, *The Eighteenth Century Commonwealthman*, Cambridge, Mass.

1969, *Two English Political Tracts*, Cambridge.

Roberts, James Deotis, Sr., 1968, *From Puritanism to Platonism in Seventeenth Century England*, Haga.

Roberts, T.A., 1973, *The Concept of Benevolence*, Londra.

Robinet, André, 1955, *Malebranche et Leibniz*, Paris.

Rochot, Bernard, 1944, *Les travaux de Gassendi sur Épicure et sur l'atomisme, 1619-1658*, Paris.

1955, „Le philosophe", în *Pierre Gassendi, sa vie et son œuvre*, pp. 71-107, Paris.

Röd, Wolfgang, 1969, „Erhard Weigl's Lehre von den entia moralia", *Archive für Geschichte der Philosophie*, 51, pp. 58-84.

1970, *Geometrischer Geist und Naturrecht*, München.

Rodis-Lewis, Geneviève, 1970, *La moral de Descartes*, Paris.

Rogers, G.A.J. şi Alan Ryan, coord., 1988, *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford.

Rohls, Jan, 1991, *Geschichte der Ethic*, Tübingen.

Rommen, H.A., 1947, *The Natural Law*, trad. de Thomas R. Hanley, St. Louis.
Rorty, Malie, 1978, „Butler on Benevolence and Conscience", în *Philosophy*, 53, pp. 171-184.
Rorty, Richard, J.B. Schneewind şi Quentin Skinner, coord., 1984, *Philosophy in History*, Cambridge.
Rosen, Frederik, 1983, *Jeremy Bentham and Representative Democracy*, Oxford.
Ross, G. MacDonald, 1984, *Leibniz*, Oxford.
Ross, Ian Simpson, 1972, *Lord Kames and the Scotland of His Day*, Oxford.
Rossi, Philip J. şi Michael Wreen, coord., 1991, *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Bloomington.
Rossvaer, Viggo, 1979, *Kant's Moral Philosophy*, Oslo.
Rowe, William L., 1991, *Thomas Reid on Freedom and Morality*, Ithaca, N.Y.
Rüping, Heinrich, 1968, *Die Naturrechtslehre des Christian Thomasius und ihre Fortbildung*, Bonn.
Rupp, Gordon, 1953, *The Righteousness of God : Luther Studies*, Londra.
Russell, Paul, 1993, „Epigram, Pantheists, and Freethought in Hume's *Treatise* : A Study in Esoteric Communication", în *Journal of the History of Ideas*, 54, 4, pp. 659-673.
Sabrié, J.B., 1913, *De l'humanisme au rationalisme : Pierre Charron*, Paris.
Sacksteder, William, 1982, *Hobbes Studies (1879-1979) : A Bibliography*, Bowling Green.
Sandberg, Karl C., 1966, *At the Crossroads of Faith and Reason*, Tucson.
Santilli, Paul C., 1992, „What Did Descartes Do to Virtue ?", în *Journal of Value Inquiry*, 26, 3, pp. 353-365.
Santinello, Giovanni, coord., 1993, *Models of the History of Philosophy : From Its Origins in the Renaissance to the „Historia Philosophica" (1981, 1988)*, trad. de C.W.T. Blackwell şi Philip Weller, Dordrecht.
Sarasohn, Lisa T., 1982, „The Ethical and Political Thought of Pierre Gassendi", în *Journal of the History of Philosophy*, 20, pp. 239-260.
1985, „Motion and Morality : Pierre Gassendi, Thomas Hobbes, and the Mechanical World-View", în *Journal of the History of Ideas*, 46, pp. 363-370.
1991, „Epicureanism and the Creation of a Privatist Ethic in Early Seventeenth Century France", în Osler, pp. 175-195.
1996, *Gassendi's Ethics*, Ithaca, N.Y.
Sayce, R.M., 1972, *The Essays of Montaigne : A Critical Exploration*, Londra.
Schilpp, P.A., 1938, *Kant's Pre-Critical Ethics*, Evanston, Ill.
Schmitt, Charles, Quentin Skinner, Ekhard Kessler şi Jill Kraye, coord., 1988, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge.
Schmucker, Josef, 1961, *Die Ursprünge der Ethik Kants*, Meisenheim.
Schneewind, J.B., 1977, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Oxford.

1983, „Moral Crisis and the History of Ethics", în *Midwest Studies in Philosophy*, 8, pp. 525-542.
1984, „The Divine Corporation and the History of Ethics", în *Philosophy and History*, coord. Rorty, Schneewind şi Skinner, pp. 173-192.
1986, „The Use of Autonomy in Ethical Theory", în *Reconstructing Individualism*, coord. Thomas C. Heller, Morton Sosna şi David E. Wellbery, Stanford.
1987, „Pufendorf's Place in the History of Ethics", în *Synthese*, 72, 1, pp. 123-55.
1990, „The Misfortunes of Virtue", în *Ethics*, 101, 1, pp. 42-63.
1991, „Natural Law, Skepticism, and Methods of Ethics", în *Journal of the History of Ideas*, 52, 2, pp. 289-314.
1992a, „Autonomy, Obligation and Virtue: An Overview of Kant's Ethics", în *The Cambridge Companion to Kant*, coord. Paul Guyer, pp. 309-341, Cambridge.
1992b, „History of Ethics: Seventeenth and Eighteenth Century", în *Encyclopedia of Ethics*, coord. Lawrence Becker şi Charlotte Becker, vol. I, pp. 500-509, New York.
1993a, „Classical Republicanism and the History of Ethics", în *Utilitas*, 5, 2, pp. 185-208.
1993b, „Kant and Natural Law Ethics", în *Ethics*, 104, pp. 53-74.
1994, „Locke's Moral Philosophy", în *The Cambridge Companion to Locke*, coord. Vere Chappell, pp. 199-225, Cambridge.
1995, „Voluntarism and the Origins of Utilitarianism", în *Utilitas*, 7, pp. 87-96.
1996a, „Barbeyrac and Leibniz on Pufendorf", în Palladini şi Hartung, pp. 181-189.
1996b, „Voluntarism and the Foundations of Ethics", în *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 70, 2, pp. 25-42.
1996c, „Histoire de la philosophie morale", în *Dictionnaire d'ethique et de la philosophie morale*, coord. Monique Canto-Sperber, pp. 651-657, Paris.
1997a, „No Discipline, No History: The Case of Moral Philosophy", în *History and the Disciplines: The Reclamation of Knowledge in Early Modern Europe*, coord. Donald Kelley, Rochester.
1997b, „Active Powers", în *Cambridge History of Eighteenth Century Philosophy*, coord. Knud Haakonssen, Cambridge.

Schneider, Hans-Peter, 1967, *Justitia Universalis*, Frankfurt am Main.

Schneiders, Werner, 1971, *Naturrecht und Liebesethik*, Hildesheim.
coord., 1983, *Christian Wolff, 1679-1754*, Hamburg.

Schnoor, Christian, 1989, *Kants Kategorischer Imperative als Kriterium der Richtigkeit des Handelns*, Tübingen.

Schobinger, Jean-Pierre, coord., 1988, *Die Philosophie des 17. Jahrunderts*, vol. 3: „England", Basel.

Schofield, Malcolm şi Gisela Striker, coord., 1986, *The Norms of Nature*, Cambridge.

Schrader, Wolfgang, 1984, *Ethic und Anthropologie in der englischen Aufklärung*, Hamburg.

Schröer, Christian, 1988, *Naturbegriff und Moralbegründung: Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und deren Kritik durch Immanuel Kant*, Stuttgart.

Scott, W.R., 1900, *Francis Hutcheson*, Cambridge.

Scott-Taggart, M.J., 1966, „Mandeville: Cynic or Fool?", în *Philosophical Quarterly*, 16, 64, pp. 221-232.

1968, „Butler on Disinterested Actions", în *Philosophical Quarterly*, 18, pp. 16-28.

Screech, M.A., 1983, *Montaigne and Melancholy*, Londra.

Sève, René, 1989, *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*, Paris.

Shackleton, Robert, 1988, „The Greatest Happiness of the Greatest Number: The History of Bentham's Phrase", în *Essays on Montesquieu and the Enlightenment*, Oxford.

Shahan, Robert W. şi J.I. Biro, coord., 1978, *Spinoza: New Perspectives*, Norman, Okla.

Sharp, Frank Chapman, 1912, „The Ethical System of Richard Cumberland and Its Place in the History of British Ethics", în *Mind*, 21, pp. 371-398.

Shaver, Robert, 1995, „Hume's Moral Theory?", în *History of Philosophy Quarterly*, 12.

Shearer, Edna, 1915, *Hume's Place in Ethics*, Bryn Mywr, Pa.

Shklar, Judith, 1969, *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge.

1987, *Montesquieu*, Oxford.

Sidgwick, Henry, 1889, *Outlines of the History of Ethics* (1886), ed. a 4-a, Londra.

1907, *The Methods of Ethics* (1874), ed. a 7-a, Londra.

Skinner, Quentin, 1966, „Thomas Hobbes and His Disciples in France and England", în *Comparative Studies in Society and History*, 8, pp. 153-167.

1972, „Conquest and Consent: Thomas Hobbes and the Engagement Controversy", în *The Interregnum*, coord. G.E. Aylmer, pp. 79-88, Londra.

1978, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vol., Cambridge.

1981, *Machiavelli*, Oxford.

1990, „Thomas Hobbes: Rhetoric and the Construction of Morality", în *Proceedings of the British Academy*, 76, 26, pp. 1-61.

Smith, D.W., 1965, „Helvétius and the Problems of Utilitarianism", în *Utilitas*, 5, 2, pp. 275-290.

Smith, Michael, 1987, „The Humean Theory of Motivation", în *Mind*, 96, 381, pp. 36-61.
Smith, Norman Kemp, 1941, *The Philosophy of David Hume*, Londra.
Smyth, Damian, coord., f.a., *Frances Hutcheson*. A Special Symposium. Supplement to *Fortnight*.
Snare, Frank, 1975, „The Argument from Motivation", în *Mind*, 84, pp. 1-9.
Sommerville, J.P., 1982, „From Suarez to Filmer: A Reappraisal", în *Historical Journal*, 25, 3, pp. 525-540.
Sorell, Tom, 1986, *Hobbes*, Londra.
1987, *Descartes*, New York.
1993a, „Morals and Modernity in Descartes", în Sorell, 1993b, pp. 273-288.
coord., 1993b, *The Rise of Modern Philosophy*, Oxford.
coord., 1996, *Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge.
Sorley, W.R., 1894, „The Philosophy of Herbert of Cherbury", în *Mind*, 3, pp. 491-540.
Speck, W.A., 1975, „Mandeville and the Eutopia Seated in the Brain", în Primer, 1975b, pp. 66-79.
Spellman, W.M., 1988, *John Locke and the Problem of Depravity*, Oxford.
Spink, J.S., 1960, *French Free Thought from Gassendi to Voltaire*, Londra.
Stalley, R.F., 1986, „The Will in Hume's *Treatise*", în *Journal of the History of Philosophy*, 24, pp. 41-53.
Stark, Werner, 1993, *Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants*, Berlin.
Starobinski, Jean, 1985, *Montaigne in Motion*, trad. de Arthur Goldhammer, Chicago.
State, S.A., 1991, *Thomas Hobbes and the Debate over Natural Law and Religion*, New York.
Stäudlin, Carl Friedrich, 1822, *Geschichte der Moralphilosophie*, Hannover.
Stein, Peter, 1980, *Legal Evolution: The Story of an Idea*, Cambridge.
Steinmetz, David, C., 1988, „Calvin and the Absolute Power of God", în *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 18, 1, pp. 65-79.
Steintrager, James, 1971, „Morality and Belief: The Origin and Purpose of Bentham's Writings on Religion", în *Mill Newsletter*, 6, 2, pp. 3-15.
1977, *Bentham*, Ithaca, N.Y.
Stephen, Leslie, 1876, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, 2 vol., Londra.
Stephens, John, 1986, „The Epistemological Strategy of Price's *Review of Morals*", în *Enlightenment and Dissent*, 5, pp. 39-50.
1987, „Price, Providence and the *Principia*", în *Enlightenment and Dissent*, 6, pp. 77-93.
Stewart, Dugald, 1854, „Dissertation exhibiting the Progress of Metaphysical, Ethical, and Political Philosophy since the Revival of Letters in Europe"

(1815, 1821), în *Collected Works*, coord. William Hamilton, vol. I, Edinburgh.

Stewart, John B., 1992, *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy*, Princeton.

Stewart, M.A., coord., 1990, *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford.

1991, „The Stoic Legacy in the Early Scottish Elightenment", în Osler, pp. 273-296.

Stewart, M.A. şi John P. Wright, coord., 1994. *Hume and Hume's Connexions*, University Park, Pa.

Stoeffler, F. Ernest, 1973, *German Pietism during the Eighteenth Century*, Leiden.

Stolleis, M., coord., 1977, *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrundert*, Frankfurt am Main.

Striker, Gisela, 1986, „Antipater, or the Art of Living", în *The Norms of Nature*, coord. Malcolm Schofield şi Gisela Striker, pp. 185-204, Cambridge.

1987, „Origins of the Concept of Natural Law", în *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. II, coord. John J. Cleary, pp. 79-94, Lanham.

1990, „Ataraxia : Happiness As Tranquillity", în *Monist*, 73, 1, pp. 97-110.

1991, „Following Nature : A Study in Stoic Ehics", în *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 9, coord. Julia Annas, pp. 1-74, Oxford.

1996, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge.

Stroud, Barry, 1977, *Hume*, Londra.

Sturgeon, Nicholas, 1976, „Nature and Conscience in Butler's Ethics", în *Philosphical Review*, 85, pp. 316-356.

Sullivan, Robert E., 1982, *John Toland and the Deist Controvery*, Cambridge, Mass.

Sullivan, Roger J., 1989, *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge.

Tack, Reiner, 1974, *Untersuchungen zum Philosophie- und Wissenschaftsbegriff bei Pierre Gassendi (1592-1655)*, Mesenheim am Glan.

Taylor, Charles, 1989, *Sources of the Self*, Cambridge, Mass.

Teichgraber, Richard F., III, 1986, *„Free Trade" and Moral Philosophy*, Durham, N.C.

Thomas, D.O., 1977, *The Honest Mind : The Thought and Work of Richard Price*, Oxford.

Thomas, D.O., John Stephens şi P.A.L. Jones, 1993, *A Bibliography of the Works of Richard Price*, Aldershot.

Thompson, W.D.J. Cargill, 1984, *The Political Thought of Martin Luther*, coord. Philip Broadhead, Sussex.

Thomson, Ann, 1981, *Materialism and Society in the Mid-Eighteenth Century : La Mettrie's „Discours preliminaire"*, Geneva.

Tierney, Brian, 1982, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought*, Cambridge.
1983, „Tuck on Rights: Some Medieval Problems", în *History of Political Thought*, 4, 3, pp. 429-441.
1988, „Villey, Ockham and the Origin of Individual Rights", în *The Weightier Matters of the Law*, coord. John Witte Jr. şi Frank S. Alexander, pp. 1-31, Atlanta.
1989, „The Origins of Natural Rights Language", în *History of Political Thought*, 10, 4, pp. 615-646.
1991, „Marsilius on Rights", în *Journal of the History of Ideas*, 52, 1, pp. 3-17.

Todd, Margo, 1987, *Christian Humanism and the Puritan Social Order*, Cambridge.

Toma din Aquino (1225-1274)
On Charity, trad. de Lotte H. Kendzierski, Milwaukee, 1984.
Summa theologica, trad. de preoţii de la English Dominican Province, New York, 1947.

Tonelli, Giorgio, 1967, *Studien zu Kants philosophischer Entwickelung*, Hildesheim.

Topazio, Virgil W., 1956, *D'Holbach's Moral Philosophy*, Geneva.

Trianosky, Gregory, 1978. „On the Obligation to Be Virtuos: Shaftesbury and the Question, Why Be Moral?", în *Journal of the History of Philosophy*, 16, pp. 289-300.

Tuck, Richard, 1979, *Natural Rights Theories*, Cambridge.
1983, „Grotius, Carneades, and Hobbes", în *Grotiana*, 4, pp. 43-62.
1987, „The «Modern» Theory of Natural Law", în Pagden, pp. 99-119.
1988, „Optics and Sceptics: The Philosophical Foudantions on Hobbes' Political Thought", în Leites, pp. 235-263.
1989, *Hobbes*, Oxford.
1993, *Philosophy and Government, 1572-1651*, Cambridge.

Tulloch, John, 1874, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*, ed. a 2-a, 2 vol., Edinburgh.

Tully, James, 1980. *A Discourse on Property*, Cambridge.
1988, *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, Princeton.
1993, *An Approach to Politicial Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge.

Turner, R. Steven, 1974, „University Reformes and Professorial Scholarship in Germany, 1760-1806", în *The University in Society*, coord. Lawrence Stone, vol. 2, Princeton.

Tuveson, Ernest, 1947-1948, „The origin of the Moral Sense", în *Huntington Library Quarterly*, 11, pp. 241-259.
1953, „The Importance of Shaftesbury", în *Journal of English Literary History*, 20, pp. 267-279.
1960, *Imagination As a Means of Grace*, Berkeley.

Tweyman, Stanley, 1974, *Reason and Conduct in Hume and His Predecessors*, Haga.
1976, „Truth, Happiness and Obligation: The Moral Philosophy of William Wollaston", în *Philosophy*, 51, pp. 35-46.
Vartanian, Aram, 1960, *La Mettrie's „L'homme machine"*, Princeton.
Veckley, Richard L., 1989, *Freedom and the End of Reason*, Chicago.
Venturi, Franco, 1971, *Utopia and reform in the enlightenment*, Cambridge.
Vienne, Jean Michel, 1991, „Malebranche and Locke: The Theory of Moral Choice, a Neglected Theme", în Brown, 1991, pp. 94-108.
1995, „La morale au risque de l'interpretation: L'*Encheiridion Ethicum* d'Henry More", în *Archives de Philosophie*, 58, 3, pp. 385-404.
Villey, Michel, 1957, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Paris.
1968, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris.
Viner, Jacob, 1972, *The Role of Providence in the Social Order*, Princeton.
Viroli, Maurizio, 1988, *Jean-Jacques Rousseau and the „Well-Ordered Society"*, Cambridge.
Voitle, Robert, 1961, *Samuel Johnson the Moralist*, Cambridge, Mass.
1984, *The Third Earl of Shaftesbury, 1671-1713*, Baton Rouge, La.
von Eckhardt, Bettina, 1980, *Ethik der Selbstliebe*, Heidelberg.
von Selle, Götz, 1956, *Geschichte der Albertus-Universität zu Königsberg in Preussen*. Wurzburgh.
Vorländer, Franz, 1855, *Geschichte der philosophischen Moral, rechts- und Staats-Lehre der Engländer und Franzosen*, Marburg.
Vorländer, Karl, 1977, *Immanuel Kant: Der Mann und das Werk* (1924), Hamburg.
Wade, Ira O., 1971, *Intellectual Origins of the French Enlightenment*, Princeton.
1977, *The Structure and Form of the French Enlightenment*, 2 vol., Princeton.
Walker, D.P., 1972, *The Ancient Theology*, Ithaca, N.Y.
Walke, Ralph C.S., 1978, *Kant*, Londra.
Walton, Craig, 1972, *De la recherche du bien, A Study of Malebranche's Science of Ethics*, Haga.
Wand, Bernard, 1971, „Religious Concepts and Moral Theory: Luther and Kant", în *Journal of the History of Philosophy*, 9, pp. 329-348.
Ward, Keith, 1972, *The Development of Kants' View of Ethics*, Oxford.
Warda, Arthur, 1922, *Immanuel Kants Bücher*, Berlin.
Warrender, Howard, 1957, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford.
Watkins, J.W.N., 1965, *Hobbe's System of Ideas*, Londra.
Watson, Gerard, 1971, „The Natural Law and Stoicism", în Long, pp. 216-238.
Weinstock, Jerome, 1976, „Reid's Definition of Freedom", în *Thomas Reid: Critical Interpretations*, coord. Stephen F. Barker şi Tom L. Beauchamp, Philadelphia.
Wellman, Kathleen, 1992, *La Mettrie: Medicine, Philosophy, and Enlightenment*, Durham, N.C.

Welzel, Hans, 1962, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit* (1950), ed. a 3-a, Göttingen.
1986, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs* (1958), Berlin.
Wendel, François, 1963, *Calvin*, trad. de Philip Mairet, Londra.
Werner, Karl, 1859, *Grundriss einer Geschichte der Moralphilosophie*, Viena.
Whelan, Frederick G., 1985, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*, Princeton.
Whewell, William, 1852, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, Londra.
Wieacker, Franz, 1967, *Privatrechtgeschichte der Neuzeit*, ed. a 2-a, Göttingen.
Wilenius, Reijo, 1963, „The Social and Political Theory of Francisco Suarez", în *Acta Philosophica Fennica*, 15, Helsinki.
Williams, Bernard, 1985, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass.
Williams, Howard, 1983, *Kant's Political Philosophy*, Oxford.
Williams, T.C., 1968, *The Concept of the Categorical Imperative*, Oxford.
Wilson, Catherine, 1989, „Critical and Constructive Aspects of Leibniz's Monadology", în *The Leibniz Renaissance*, pp. 291-303, Florenţa.
1990, „Nostalgia and Counterrevolution : The Case of Cudworth and Leibniz", în *Leibniz' Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen*, coord. Ingrid Marchlewitz şi Albert Heinekamp, pp. 138-146, în *Studia Leibnitiana Supplementa*, 27, Stuttgart.
Wilson, Margaret, 1978, *Descartes*, Londra.
Winch, Donald, 1978, *Adam Smith's Politics*, Cambridge.
Winkler, Kenneth P., 1985, „Hutcheson's Alleged Realism", în *Journal of the History of Philosophy*, 23, pp. 179-194.
Wokler, Robert, 1975, „The Influence of Diderot on the Political Theory of Rousseau : Two Aspects of a Relationship", în *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, coord. Theodore Besterman, vol. 132, pp. 55-112, Banbury.
1994, „Rousseau's Pufendorf : Natural Law and the Foundations of Commercial Society", în *History of Political Thought*, 15.
1995, *Rousseau*, Oxford.
Wood, Allen W., 1970, *Kant's Moral Religion*, Ithaca, N.Y.
1978, *Kant's Rational Theology*, Ithaca, N.Y.
coord., 1984, *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Ithaca, N.Y.
1991, „Unsocial Sociability : the Anthropological Basis of Kantian Ethics", în *Philosophical Topics*, 19, 1, pp. 325-351.
Wood, Neal, 1988, *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley.
Woolhouse, R.S., 1983, *Locke*, Minneapolis.

Worden, A.B., coord., 1978, *Edmund Ludlow, a Voice from the Watch Tower*, Camden Society, Ser. a 4-a, Londra.

Wundt, Max, 1964, *Die Deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung* (1945), Hildesheim.

Wundt, Wilhelm, 1917, *Ethics*, trad. de M.F. Washburn, vol. II, Londra.

Yolton, John W., 1970, *Locke and the Compass of Human Understanding*, Cambridge.

1985, *Locke, an Introduction*, Oxford.

1986, „Schoolmen, Logic, and Philosophy", în *The History of the University of Oxford*, coord. L.S. Sutherland şi L.G. Mitchell, vol. V, Oxford.

Yovel, Y., 1980, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton.

coord., 1989, *Kant's Practical Philosophy Reconsidered*, Dordrecht.

Zarka, Yves Charles, 1995, „Ralph Cudworth et le fondement de la moral : L'action, le sujet et la norme", *Archives de Philosophie*, 58, 3, pp. 405-420.

Zebrowski, Martha K., 1994, „Richard Price : British Platonist of the Eighteenth Century", în *Journal of the History of Ideas*, 55, 1, pp. 17-35.

Zurbuchen, Simone, 1991, *Naturrecht und Natürliche Religion*, Würzburg.

Indice de nume

A

Aaron, R.I., 206 n. 12, 207 n. 15
Abercrombie, N., 365 n. 21, 369 n. 29, 417 n. 9
Avraam, 34, 53
Adam, 48, 60, 61, 63, 133, 299, 315, 469, 471 n. 5, 611
Adams, M., 53 n. 13
Adams, R., 193 n. 27, 330 n. 15
Addison, J., 513 n. 19
Albee, E., 150 n. 3
Alexandru cel Mare, 81, 84, 85
Allestree, R., 469 n. 1
Alphonsus, 635 şi n. 16
Alquié, F., 315 n. 19
Althusius, J., 57 n. 20
Ambrozie, Sfântul, 593
Ames, W., 102 n. 8
  conştiinţă, 140 şi n. 21, 148
  suspendarea voinţei la, 207 n. 14, 461 n. 40
Anaxagoras, 702 n. 26
Annas, J., 75 n. 5, 93 n. 30
Anselm din Canterbury
  despre responsabilitatea diavolului, 49 şi n 8, 104, 310, 647
Aristobulos, 695 n. 14
Aristotel
  despre Pitagora, 693, 697
  influenţa lui, 43
  pretins neglijat în modernitate, 382 şi n. 2, 383
  şi Barbeyrac, 697; Charron, 92; Clarke, 421; Cumberland, 154; Grotius, 118-120, 127, 280; Hobbes, 131; Kant, 679; Luther, 62; Montaigne, 82; More, 280-281; Adam Smith, 519; Suarez, 103
  de asemenea, 46, 55, 77 n. 11, 81 n. 15, 85, 112 n. 24, 120 n. 36, 321, 347 n. 38, 355, 356, 361, 364 n. 18, 385, 687, 695, 696 n. 16, 698 şi n. 18, 705 şi n. 28
Arnauld, A., 369, 371 n. 31
Arnoldt, E., 681 n. 30
Atanasie, 268
Augustin, Sfântul
  despre liberul arbitru, 290, 328
  despre problema răului, 332
  şi Leibniz, 323, 328, 332; Pascal, 365 şi n. 20; Suarez, 99
  de asemenea, 49 n. 9, 54, 57, 79 n. 14, 133 şi n. 10, 290 n. 22, 378, 481 n. 12, 548 n. 13, 646
Aurelius, Marcus, 107 n. 17

B

Bacon, Fr.
  voluntarismul său, 200, 222
  şi Grotius, 105
  de asemenea, 36, 105 n. 10, 408 n. 39
Bahr, E., 564 n. 5
Baier, A., 493 n. 28
Bailyn, B., 387 n. 10
Baird, A., 366 n. 22, 368 n. 26
Balguy, J, 506 n. 10
Barber, W., 565 n. 6, 598 n. 9, 644 n. 29
Barbeyrac, J.
  Aristotel, îl citează pe, 697
  despre Grotius, 105, 106-107, 115-117, 145, 200

despre voluntarismul lui Pufendorf, 194 n. 28, 198 n. 32
istoria sa, 688
Leibniz, răspuns către, 38-39, 339-349
şi Locke, 221 ; Pufendorf, 177 n. 11 ; Pitagora, 697
de asemenea, 150 n. 2, 171 n. 1, 200 n. 1, 340 n. 29, 341 n. 30, n. 31, n. 32, 342 n. 33, 346, n. 37, 349, n. 39, 451 n. 19, 492 n. 27, 495 n. 31, 592, 662 n. 8, 671 n. 21, 697 n. 17, n. 19, 698
Barker, J., 454 n. 25
Barnard, F., 224, n. 37
Baron, H., 387 n. 10
Bärthlein, K., 44 n. 2
Batşeba, 462
Baumgarten, A., 567 n. 12, 649, 681, 687 n. 1
Bayle, P.
ateism şi morală, 373-376
persecuţie, 376-377
raţiune şi revelaţie, 377-378
religia la, 378-380
şi Leibniz, 344 ; Malebranche, 319, 374 ; Pascal, 379-380
de asemenea, 321, 354, 405, 462 n. 41
Beccaria, C., 551 şi n. 16
Beck, L., 28, 224 n. 37
Bentham, J.
argument în favoarea principiului, 553-555
atac la adresa predecesorilor, 553 şi n. 21
autoguvernare, 30-31 şi 31 n. 4, 556
formula „celei mai mari fericiri", 551 şi n. 16
morală seculară, 33, 550-551
nevoia de a cuantifica, 552
sarcina legiuitorului, 555
simpatie şi antipatie, 553
ton antivoluntarist, 554
şi Beccaria, 551 ; Blackstone, 552 ; Clarke, 554 ; d'Holbach, 552, 554, 555, 556 ; Grotius, 552 ; Helvétius, 554, 555 ; Hutcheson, 551 ; Leibniz, 554 ; Paley, 551
de asemenea, 168, 381 n. 1, 530, 532, 557, 658, 674 şi n. 23, 677, 706, 707
Berkeley, G.
şi Mandeville, 435-436 ; Hume, 489-490
de asemenea, 213, 416 n. 6, 435 n. 23, 468 n. 23
Berman, H., 45 n. 3
Bernier, F., 358 n. 11, 361 n. 14
Biel, G., 61 n. 27
Bittner, R., 659 n. 5
Blackstone, sir W., 552 şi n. 19
Blakey, R., 381 n. 1, 656 n. 1
Bloch, E., 224 n. 37
Bobbio, N., 340 n. 29
Bödecker, H.-E., 171-172 n. 1
Boler, J., 49 n. 8
Bonnet, C., 624 n. 46
Bossuet, J., 691
Bowle, J., 127 n. 2
Bowring, sir J., 551 n. 14, n. 15,
Boyle, R., 208 n. 16, 413 n. 2
Bradley, F.H., 327 n. 11
Bramhall, J., 138 n. 18, 148 n. 29, 177 n. 12, 417 şi n. 7
Branchu, B., 340 n. 29
Braun, L., 688 n. 2, 697-698 n. 18
Brâncuşi, C., 710
Brender, N., 669-670 n. 17
Brockes, 638, 639 n. 21
Brockliss, L., 594 n. 2
Brown, John
Dumnezeu, rolul lui, 537
servitute, 537
virtutea şi cea mai mare fericire la, 536-537
şi Clarke, 537 ; Gay, 536 ; Hartley, 536, 537 ; Malebranche, 537 ; Mandeville, 537 ; Shaftesbury, 536, 537
de asemenea, 496 n. 34, 538, 546
Brown, Peter, 59 n.26
Brown, Thomas, 530 n. 34
Brucker, J., 657, 697 n. 18
Bull, H., 105 n. 11, 106 n. 13, n.14, 107 n. 16, 108 n. 19, 114 n. 25, 116-117 n. 30
Burke, E., 509 n. 13
Burman, F., 53 n. 14, 257, 642 n. 24
Burnet, T.

Locke, critica lui, 201, 211-212, 217, 221, 222-223
şi simţ moral, 401-402 n. 29
de asemenea, 201 n. 4, n. 5, 212 n. 19, 691 n. 6
Burnyeat, M., 75 n. 5, n. 6, n. 7, 76 şi n. 10, 406 n. 36
Burrow, J., 530 n. 35
Busch, W., 626-627 n. 3
Butler, J.
bunăvoinţă, nu e ansamblul virtuţii, 465-466
conştiinţă, ca autoritate naturală, 458-459; ca voce a lui Dumnezeu, 460-461, 467; erori ale, 461-462; rolul său, 459-460
drept natural, 455-456 şi 456 n. 27
Dumnezeu şi morala, 456 şi n. 27, 466-467
egoism, 463-464
iubire de sine şi bunăvoinţă, 463-464
metodă, 455
natură umană, ierarhie în, 456-457
pasiuni, 462-463
scopuri practice, 453-454
şi tradiţia, 454-455 şi 455 n. 24
şi Clarke, 424, 455, 458 n. 32, 467; David, 462; Hobbes, 457, 461; Hutcheson, 456, 461, 464, 466; Hume, 472, 485, 488; Kant, 673, 677; Leibniz, 467; Locke, 456, 461; Malebranche, 456 n. 29, 457 n. 29, 467; More, 458 n. 32, n. 33; Price, 501, 504 n. 7, 507 n. 12, 509, 510; Pufendorf, 455; Reid, 525; Sanderson, 459; Shaftesbury, 456, 459, 464; Smith, 515; Suarez, 460 n. 36; Taylor, 459; Valaam, 462; Whewell, 453 şi n. 21, 466, 507 n. 11; Whichcote, 460
de asemenea, 438-439, 488 n. 20, 507 n. 12, 532, 540, 583, 673, 682 n. 32

C

Caligula, 67
Calvin, J.
dubla guvernare, 63-64
Dumnezeu şi morala, 67
graţie, 62, 66-67
lege, 64; şi rosturile sale, 64-65
predestinare, 66
providenţă, 67
voluntarism, 54, 63 şi n. 31, 148
şi Hobbes, 143; Luther, 62, 63, 64, 65, 66, 67; Seneca, 62; Toma din Aquino, 64
de asemenea, 38, 43, 74, 112, 123 şi n 41, 133 şi n. 10, 161 n. 13, 255, 323, 325 n. 6, 365, 658
Campbell, T., 518 n. 23
Carboncini, S., 566 n. 9
Carmichael, G.
drepturi, 441
iubire, sursa îndatoririlor, 440-441
morala şi voinţa divină, 440
şi Cumberland, 441; Hutcheson, 442-444; Leibniz, 440; Pufendorf, 439, 441
de asemenea, 439 n. 1, 443 n. 9, 451 n. 19
Carneade
Grotius despre, 112 şi n. 23, 113, 125
şi Pufendorf, 182
Cassirer, E., 284 n. 14
Cato, 85
Chadwick, O., 249 n. 19
Champion, J., 397 n. 26, n. 27
Chandler, J., 193 n. 27
Chanut, 258, n. 28
Charleton, D., 364 n. 18
Charron, P.
binele suprem, 93
despre dreptate, 90
despre înţelepciune, 89-90, 93
morală şi religie, 88-91
războiul ca problemă, 93
scepticism, 91
şi acordul general, 92-93
şi Aristotel, 92; Machiavelli, 93; Montaigne, 87-88, 91, 93; Toma din Aquino, 93
de asemenea, 68, 108 n. 19, 111, 160 n. 12, 250, 364, 379, 468
Charron, J.D., 89 n. 24
Chrysippos, 328 n. 12, 698-699 n. 21

Cicero
despre onorabil şi util, 242 şi n. 10
transmite teoria legii naturale, 44 şi n. 1, n. 2, 111, 243
şi Hume, 469, 495; Adam Smith, 519; Socrate, 689
de asemenea, 51, 55, 71, 78, 201, 237, 242 n. 8, 244, 258 n. 29, 276 n. 8, 328 n. 12, 356, 361-362 n. 14
Clarke, S.
creştinism, nevoia de, 427, 428-430
despre cea mai bună dintre toate lumile posibile şi opţiunile lui Dumnezeu, 425-426
filosofie morală, istorie a, 695-696
libertate, a lui Dumnezeu, 414; umană, 415-417
morală, independentă de fericire, 427
revelaţie, 696, 699
temeiuri morale, ca adecvări, 418-419; ca motive, nu cauze, 415-416, 422-423; ca temei practic, 419-422
voluntarism, împotriva, 424-426, 467, 658
şi Aristotel, 421; Bentham, 554; Brown, 537; Butler, 424, 455, 458 n. 32, 467; Cumberland, 414 n. 3, 421, 425; Hobbes, 413, 427-428; Hume, 471, 489, 496; Hutcheson, 439, 450, 452; Kant, 662, 667, 676; Lebniz, 414, 417, 420, 422 n. 12, 424, 425, 426; Locke, 413, 416, 417, 418, 428, 429; Malebranche, 415 n. 4, 427; Mandeville, 430, 431, 434, 437; Molina, 417 n. 9; Newton, 425; Paley, 537 n. 6, 540; Price, 501, 505, 508; Pufendorf, 417; Reid, 526, 527; Shaftesbury, 412, 413, 424; stoici, 427, 428; Voltaire, 597, 598; Whichcote, 418; Wolff, 574
de asemenea, 172 n. 2, 319, 339, 412, 413, 430, 475 n. 7, 500, 526, 527, 537 n. 6, 540, 554, 574, 593 n. 30, 643-644 n. 28, 648, 660 n. 6, 663, 667-668, 682 n. 32, 695, 696 şi n. 1
Collini, S., 530 n. 35
Collins, A., 364 n. 18, 400 n. 28
Colman, J., 202 n. 7, 212 n. 19, 216 n. 24, 217 n. 26, 218 n. 28, 220 n. 31, 221 n.32
Confucius, 215, 576
Copernic, N., 33
Corr, C., 566 n. 9
Costello, W., 385 n. 9
Cranston, M., 623 n. 44, 624 n. 47
Cranz, E., 55 n. 15
Crimmins, J., 552 n. 18, 537 n. 5, 496 n. 34
Cromwell, O., 392 n. 16
Crusius, C.
binele, 640, 646, 649, 650, 659
conştiinţă, furnizează raţiuni tuturor, 586-587
distincţia dintre formă şi materie, 588-589
distincţia dintre obligaţiile prudenţei şi ale virtuţii, 587-588
dorinţe primare, 582-583; includ conştiinţa, 583
Dumnezeu, incomprehensibil, 580; recunoştinţă faţă de, 591
etică, istorie a, 695, 696, 699
libertate, 585, 586
morală, ca supunere faţă de Dumnezeu, 589-590
motive ca raţiuni, 585-586
obligaţie, 649-650, 667-668, 672
raţiuni, conţinute de voinţă, 587
raţiune, limite ale, 580
respect faţă de oamenii obişnuiţi, 633, 674
voinţă, activă, 581; centralitate a, 581-582, 583-584, 589-590; conţine dorinţe şi idei, 581, 587; şi relaţia cu binele, plăcerea, perfecţiunea, 582
voluntarism, modificat, 580-581, 591-593, 659
şi Kant, 629; Leibniz, 580, 581, 582, 584 n. 23, 585 şi n. 24, 587, 592; Locke, 582, 583, 587; Malebranche, 584, 589; Pufendorf, 583, 591, 592; Wolff, 579, 580, 581, 582, 587, 590
de asemenea, 40, 598, 650 n. 3, 662 şi n. 8, 675, 682 n. 32
Cudworth, R.

asemănarea omului cu Dumnezeu, 268
ateism, împotriva, 283-284
idei morale în mintea lui Dumnezeu, 284-285 şi 285 n. 14
liber arbitru, 288-289, 291-293
prioritatea principiilor morale asupra doctrinei, 282-283
problema pedepsei şi consecvenţialismul, 287-288
voluntarism, împotriva, 285-286
şi Descartes, 283, 285, 286; Hobbes, 283, 285, 286; Kant, 284 n. 14; Leibniz, 338; Locke, 292 n. 23; Malebranche, 319 n. 24; More, 286, 287, 288; John Smith, 282, 286, 287, 288; Suarez, 285; Whichcote, 272, 282
de asemenea, 269, 270, 278 n. 10, 282, 283 n. 13, 319 şi n. 24, 322 n. 2, 338, 339, 403 n. 31, 484 n. 17, 502, 709
Culverwell, N.
despre Pitagora, 697
lege şi iubire, 151
şi Hobbes, despre lege, 143
de asemenea, 95 n. 2, 102 n. 8, 269 n. 4, 460 n. 36
Cumberland, R.
antivoluntarism, 150-151, 165
binele, semnificaţie a, 155
universalizarea judecăţilor morale şi fericirea, 168
cel mai mare bine ca atare, 159-160
comunitate raţională cu Dumnezeu, 156, 164, 168-169
Dumnezeu, ca legiuitor, 161-163; şi necesitatea morală, 164-165; ca supraveghetor, 169
egoism, împotriva, 158-159
ignoranţă, rolul, 169-170
iubire universală prin generalizarea iubirii de sine, 157-160, 163 n. 14
legea fundamentală a iubirii ca bunăvoinţă, 151-152, 153-154; întemeiată empiric, dar necesară, 154-157
lege, semnificaţie a, 162
obligaţie şi necesitate morală, 162-165
plăcere, ca scop împărtăşit, 165-166
principiu unic, 167
proprietate, 170
sancţiuni prezente în natură, 163
şi utilitarismul, 150 şi n. 3, 168
„trebuie", semnificaţia lui, 157
univers armonios, 152, 153; supus legii naturale, 152-153; presupune maximizarea binelui pentru toate fiinţele raţionale, 153-154
şi Aristotel, 154; Carmichael, 441; Clarke, 414 şi n. 3, 421, 425; Grotius, 151 şi n. 4, 154, 158, 159; Hobbes, 150-151, 154-156, 157-161, 165, 167; d'Holbach, 549; Hooker, 152, 153; Leibniz, 322, 334, 338, 345; Locke, 205, 206, 209, 211, 221, 222; Paley, 540, 542; Pufendorf, 171, 177-179, 182, 183, 184, 185, 191, 192, 194, 195, 197, 198; Reid, 524; Smith, 515; Thomasius, 224, 225, 226; Toma din Aquino, 152, 153, 157
de asemenea, 126, 151 n. 4, 154 n. 7, 157 n. 9, 166 n. 16, 170 n. 20, 194 n. 29, 200, 206 n. 13, 282, 287, 339, 342, 345 n. 34, 402 n. 30, 438, 467, 489 n. 23, 497, 524 n. 31, 590, 658
Curley, E., 128 n. 3, n. 4, 132 n. 8, 133 n. 9, 139 n. 20, 145 n. 26, n. 27, 146 n. 28, 295 n. 1
d'Alembert, J., 543
d'Angers, J.-E., 354 n. 2

D

Dante, 45
Darnton, R., 594 n. 1
Darwall, S., 29 n. 3, 95 n. 2, 207 n. 14, 269 n. 4, 407 n. 38, 455 n. 26, 460 n. 35, 488 n. 21, 490 n. 24
Davenant, W., 395-396 n. 22
David, regele
Bayle despre, 374 şi n. 36, 462 şi n. 41
de la Forge, L., 254 n. 26, 263 n. 34
Democrit, 321, 362
de Muralt, A., 49 n. 7
Denzer, H., 173 n. 4, n. 6, 182 n. 18
Derathé, R., 171-172 n. 1, 611 n. 34
de Sade, D.

conflict dintre interesul propriu şi virtute, 557-558
iubire, pericole ale, 558-559
religie, împotriva, 557
republica clasică a lui, 559-560
de asemenea, 556 n. 23
Descartes, R.
cunoaştere morală, locul în sistem al, 257-258
Dumnezeu, impenetrabilitate, 255-256; voinţă neîngrădită, 255
egoism, respins, 264
fericire, 262-263
generozitate, 265-266
ignoranţă actuală, 258-259
iubire şi comunitate, importanţă a, 264-265
libertatea în absenţa ideilor clare despre bine, 260-261
morală provizorie, 256-257 şi 257 n. 27
pasiunile şi binele, 262-264
perfecţionism la, 38, 236, 266-267
virtute, ca hotărâre statornică a voinţei cât timp persistă ignoranţa, 261-262; şi autoguvernare, 262, 264
voinţă, 259-260
şi Calvin, 255; Cudworth, 283, 285, 286; Epicur, 263; Grotius, 266; Herbert, 254-255, 263, 266; Hobbes, 266; Kant, 700; Leibniz, 321, 323, 324, 326, 335; Luther, 255; Malebranche, 315, 316; Pufendorf, 266; Spinoza, 294, 295, 297, 301, 304; Suarez, 255; Zenon, 263
de asemenea, 53 n. 14, 105 n. 10, 223 n. 36, 245 n. 14, 254 şi n. 26, 273, 283, 285, 286, 307 n. 8, 343, 357 n. 10, 362, 371, 475 n. 8, 480 n. 11, 502, 569 n. 13, 580, 601, 640, 642, 643 n. 26, 658, 666-667 n. 13, 709
Deschamps, J., 565 n. 6
De Vleeschauwer, H., 626-627 n. 3
d'Holbach, P.
cărţi condamnate, 542, 547
corupţie, 550
impostură religioasă, împotriva, 547
morală şi plăcere, 548
ordine, 548
voinţă divină, 549-550
şi Cumberland, 549; Leibniz, 548, 549; Malebranche, 548
de asemenea, 544, 548 n. 13, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 559, 600, 604, 605
Diderot, D.
ateism, 605, 610
drept natural şi voinţă generală, 606-607
enciclopedia, 595
fericire, 607; şi diversitatea gusturilor, 605, 607-608
preocupări legate de morală, 605
religie, ca voluntaristă, 608-609
teorie morală sistematică, împotriva, 605-606, 609-610
şi d'Holbach, 605; Helvétius, 605, 608 n. 27; La Mettrie, 604, 605; Malebranche, 607 n. 25; Rousseau, 610-611, 615, 622, Shaftesbury, 607 n. 26
de asemenea, 385 n. 9, 531, 543, 546 n. 11, 601, 622
Diogene Laertius, 356 n. 6, n. 7, 360 n. 13
Domat, J., 373 n. 35
Domenech, J., 556 n. 23, 595 n. 4
Donagan, A., 47 n. 5
Döring, D., 173 n. 5, 187 n. 24, 198 n. 31
du Châtelet, L., 565 n. 6
Dufour, A., 173 n. 4
Duns Scotus
despre căderea lui Lucifer, 49-50
despre lege, 51-52
despre puterea lui Dumnezeu, 52, 53-54
despre sabat, 51 n. 11
despre voinţă, 50-51
şi Suarez, 104; Toma din Aquino, 51, 54
de asemenea, 53 n. 12, 61 n. 28, 63 n. 31, 119 n. 35, 121 n. 39, 310
Dupleix, S., 693 şi n. 9
du Vair, G.

stoicism, ca sprijin în vremuri tulburi, 237-238
virtute, ca bine suprem, 238-239; conduce către Dumnezeu, 239-240; cum poate fi atinsă, 239
de asemenea, 236, 238 n. 5, 316 n. 21

E

East India Company, 111
Ebeling, G., 59 n. 25, 62 n. 29
Ecaterina cea Mare, împărăteasa, 605
École, J., 569 n. 14, 576 n. 18
Edwards, J., 416 n. 6
Elisabeta, prinţesa, 371
Epictet, 237
la Kant, 704
Epicur, 203
tratat de Descartes, 263; Gassendi, 354-360, 361, 363; Smith, 515; Kant, 700, 703, 704
de asemenea, 321 n. 1, 356 n. 6, n. 7, 364 n. 18, 500 n. 4
Erdmann, B., 629 n. 6
Eusebiu, 695 n. 14
Euthyphron, 709

F

Fabricius, 621
Febvre, L., 32 n.5
Ferguson, A., 172 n. 2
Ferguson, J., 413 n. 1
Ficino, M., 693
Fitzgibbons, A., 511 n. 18
Flathman, R., 142 n. 25
Fontanelle, B., 604
Foot, P., 382 n. 2
Forbes, D., 171 n. 1, 482 n. 14
Formey, J., 565 n. 6
Forster, E., 372 n. 33
Foster, M., 49 n. 7
Francke, S., 577, 578 şi n. 20
Frankena, W., 44 n. 2
Frederic cel Mare, împăratul, 538 n. 7, 579, 601, 602 n. 16
Frederic Wilhelm I, regele, 576, 579
Fruchtman, J., 510 n. 15

G

Galilei, G., 33, 131
Garrett, D., 295 n. 1, 306 n. 7
Garve, C., 172 şi n.2
Gascoigne, J., 424 n. 14, 537 n. 6
Gassendi, P.
Dumnezeu, incomprehensibil, 363
epicureism, renaşterea, 39, 203, 354-355, 358-360
liber arbitru, 360-363
metodă, 355-356
de asemenea, 321, 328 n. 12, 364, 380, 696 n. 16
Gauthier, D., 133 n. 9
Gay, J.
asociaţionism, utilizare a, 532-533
morala şi voinţa divină, 536
şi asociaţionismul lui Hume, 534
virtute, 533; obligă prin interesul propriu, 533
şi Hume, 534; Hutcheson, 532, 534
de asemenea, 504 n. 8, 532 n. 3, 534 n. 4, 535, 538
Gellert, C., 649, 657 n. 2
Gerson, J., 460 n. 36
Glafey, F.
despre Grotius, 105 şi n. 10
de asemenea, 108 n. 18, 492 n. 27, 697 n. 18
Goldsmith, M., 396 n. 24, 431 n. 20
Gottsched, C., 324 n. 5, 649
Gracia, J., 688 n. 2
Graţian
Decrete, 45 şi n. 3
Suarez despre, 100
Green, R., 48 n. 6
Grendler, P., 88 n. 22, 90 n.27
Griffin, J., 691 n. 5
Grigorie din Rimini
Suarez despre, 98
Grisez, G., 47 n. 5
Grotius, H.
Aristotel, împotriva lui, 118-121, 154, 280-281
binele suprem, ignoră problema, 114
controversă şi sociabilitate, 113-114 şi 114 n. 25

drepturi, definite, 122; perfecte şi imperfecte, 121-123, 121 n. 39, 122 n. 40; pot fi înstrăinate, 124; şi dreptate, 122
etiamsi daremus, 107-108, 115
individualism şi comunitate, 124-125
iubire, lege a, 123 şi n. 41, 154
nu este un teoretician stoic, 243
obligaţie, 115-117
originalitate, 38, 96, 105-108, 111, 114-115
probleme internaţionale, 108-110; şi nevoia de lege naturală, 111-112
religie, 108-110
scepticism, 111-113
virtute şi lege, 117
voluntarism, 115-117 şi 116 n. 30, 173-175
şi Bacon, 105; Barbeyrac, 105-107, 115, 117, 200; Carneade, 112 şi n. 23, 113; Cumberland, 151, 154, 158, 159; Herbert, 244, 251, 253; Hobbes, 128, 129, 131, 133, 134, 137, 145, 147; Hume, 482; Hutcheson, 451; Locke, 201-204, 220, 221; Leibniz, 336; Malebranche, 295; Montaigne, 111; Pufendorf, 172, 173, 175, 177 n. 11, 178, 179, 182-183, 186, 188-189, 197; Adam Smith, 520; Spinoza, 303, 305; Stewart, 121; Suarez, 96, 115-116; Thomasius, 105, 225, 228, 230; Toma din Aquino, 119 n. 35, 120, 121; Wolff, 572
de asemenea, 95, 105 n. 10, 106 n. 14, 108 n. 18, n. 19, 110 n. 21, 126, 127, 137 n. 15, 151 n. 4, 164 n. 15, 172 n. 2, 175 n. 9, n. 10, 179 n. 16, 226, 235, 266, 269 n. 3, 276, 321, 324, 346, 347 n. 38, 392, 408 şi n. 40, 437, 451 n. 19, 552, 604, 611
Grua, G., 322 n. 3
Guéroult, M., 636-637 n. 18, 688 n. 2, 702 n. 27
Gulyga, A., 626-627 n. 3
Guthrie, W., 693 n. 11
Guyer, P., 639 n. 22

H

Haakonssen, K., 152 n. 5, 168 n. 19, 450 n. 18, 486 n. 19, 522 n. 29, 525 n. 33, 530 n. 35
Haggenmacher, P., 45 n. 3, 49 n. 7, 106 n. 13, n. 14, 107 n. 16, 108 n. 19, 114 n. 25, 116 n. 30
Halévy, E., 551 n. 14
Haller, A., 633-634 n. 12
Hamann, J., 631 n. 9
Hampton, J., 133 n. 9
Hardie, W., 119 n. 34
Harrington, J.
caracter, 390-391
corupţie, 391, 393
dreptate, 387-389
egalitate în cadrul republicii, 388, 391
lege şi drepturi, 393
machiavelism, 387
virtuţi, 390
de asemenea, 394, 395 şi n. 22, 396, 401, 405, 444, 468, 491, 492 n. 26, 615, 621
Harrison, P., 551 n. 15, 691 n. 6, 695 n. 13
Hartley, D.
asociaţionism, versiune a, 535
originea egoistă a sentimentelor dezinteresate, 535; originea egoistă a iubirii de Dumnezeu, 535
reguli, 535-536
de asemenea, 504 n. 8, 534, 537, 542
Hazlett, W., 442 n. 7
Heineccius, J., 662 n. 8
Heinekamp, A., 332 n. 21
Helvétius, C.
despre educabilitatea oamenilor, 544; importanţa ei, 544
fericire, cea mai mare, 545-546; şi virtute, 545-546
motive, perspectivă egoistă asupra, 545
responsabilitatea legiuitorului, 546-547
şi Brown, 546; La Rochefoucauld, 545
de asemenea, 551-552 n. 16, 554, 555, 556 şi n. 23, 557, 558, 559, 600, 604, 605 şi n. 21, 667

Heninger, S., 693 n. 10, n. 11
Henrich, D., 626 n. 3, 636-637 n. 18, 637 n. 19, 648 n. 34
Herbert, E.
cunoaşterea şi Noţiunile Comune elementare înnăscute, 245-248
deism, 249-250 şi n. 19
intuiţie a Noţiunilor Comune morale, 250-251 şi 251 n. 21; accesibilă tuturor în mod egal, 251-252
liber arbitru, 252-253
metafizica armoniei, 244-245
metodă zetetică, 248
şi perfecţionism, 38, 253-254, 294
şi Grotius, 244; Price, 506
de asemenea, 154 n. 7, 204 n. 10, 236, 177 n. 14, 255, 263, 266, 271, 274, 378, 447 n. 13, 521 n. 28, 586 n. 26, 662, 663, 665 n. 10
Herder, J., 631 n. 9, 636 n. 17, 642 n. 25, 651, 704
Herdt, J., 631 n. 9
Herodot, 693 n. 11
Hinrichs, C., 563 n. 1, 576 n. 18, 577 n. 19
Hirschman, A., 531 n. 2
Hobbes, Th.
binele, 131-133; cel suprem nu există, 129-130; explicat, 130
conştiinţă, 140-141
cunoaştere morală, 137 n. 16, 141-142
despre voinţă
determinism, 134-135; şi necesitate, 135
dorinţă, şi conflict, 130-131; şi mişcare, 129-130
Dumnezeu, 143-145, 146; i se neagă existenţa, 145 n. 26
egoism, 131-133 şi n. 8
etică, istorie a, 689, 696
filosofie, funcţie a, 128 şi n. 5, 706
legi naturale, 133, 136-138, 142-143, 144; autoritatea lor, 138, 139-140
religie, 145 n. 27, 146 n. 28, 146-148
stare naturală, 133 şi n. 9, 135-136
vederi voluntariste, 144-149 şi 148 n. 29
şi Toma din Aquino, 129; Aristotel, 131 şi n. 7; Clarke, 413, 416, 427, 428; Cudworth, 283, 285, 286; Cumberland, 150, 151, 154-156, 158-161, 165, 167; Diderot, 606; Grotius, 126, 128, 133; Harrington, 392-394; Hume, 472, 475, 488, 491, 495; Locke, 202 n. 8, 205, 206, 210 n. 17, 221, 223; Pufendorf, 177-179, 182-183, 184 n. 23, 192, 195, 196, 197, 198; Spinoza, 296, 302, 305
de asemenea, 31, 127, 134 n. 11, 135 n. 12, 137 n. 15, 177 n. 12, 266, 276, 321, 323, 324, 334, 339, 354, 355 n. 4, 363, 372, 381 şi n. 1, 392 n. 16, 395 şi n. 21, 398, 400, 437, 457, 461, 468, 500 n. 4, 508, 553 n. 21, 582, 611, 658, 663, 664, 674, 676, 709
Hoffbauer, C., 697-698 n. 18
Hoffman, A., 634 n. 14
Hont, I., 171 n. 1, 220 n. 30, 387 n. 10
Hooker, R., 95-97
consensus gentium, 253
şi Cumberland, despre armonie, 152, 153
şi Locke, 202, 203
de asemenea, 96 n. 3, 103, 268, 408 n. 39, 510, 660
Horkheimer, M., 77 n. 12
Horowitz, I., 91 n. 28, 92 n. 29
Horwitz, M., 216 n. 25
Horstmann, H., 324 n. 5
Hristos, Iisus
la Bayle, 374, 376, 378; Clarke, 695; Hobbes, 146, 147; Kant, 700-702; Locke, 214-215; Malebranche, 313, 315, 317; Price, 509; Rousseau, 623; Pufendorf, 190; Whichcote, 273; Wolff, 576
de asemenea, 47, 51, 55, 56, 57, 62, 64, 109, 274 n. 7, 275-276, 309 n. 13, 365 şi n. 20, 368 n. 27, 406, 454, 469, 577, 689, 696, 699, 704, 705
Hume, D.
agenţi şi spectatori, 477-478
aprobare, impersonală, 480; obiectele sale, 478-479; şi iubire, 479-480; şi mândrie, 481; şi scepticism, 476

concepţie voluntaristă a lui Dumnezeu, 495-496
dorinţe, limitează cerinţele morale, 473; şi voinţă, 474-476
dreptate, ca practică, 488; ca virtute artificială, 482-485; cum evoluează, 485-487; şi invenţia umană, 487; şi necesitatea morală, 489; şi obligaţia şi motivaţia de a fi drept, 485, 488-490; şi simţul extins al eului, 487
îndatoriri perfecte şi imperfecte, 483
naturalizează morala, 468-469, 487, 494-495
religie, 494-495
simpatie, 481
şi calvinismul, 468, 473
şi Kant, despre autonomie, 663-664; despre virtute, 679-680
şi republica clasică, 491-493 şi 492 n. 26
ştiinţa moralei, 470, 473; importanţa ei, 493-495; şi sentimentul, 471-472
„trebuie" şi „este", 472-473
utilitarism, 497
şi Berkeley, 489-490; Butler, 472, 485, 488; Clarke, 471, 489; Descartes, 480 n. 11; Gay şi Hartley, 534; Grotius, 482, 484; Hutcheson, 471, 474, 476-477, 485, 488; Kant, 627-629; Leibniz, 473-474; Locke, 472, 474, 475 n. 7; Malebranche, 319, 471 şi n. 5, 476, 478; Mandeville, 484 n. 17; Montaigne, 476, 477; Nicole, 476; Price, 501, 502, 504; Pufendorf, 470, 472, 476, 478 n. 10, 482, 483, 490, 496; Reid, 521, 522, 524, 526-528, 529; Shaftesbury, 474, 476-477, 485, 490; Smith, 512, 514, 516, 519
de asemenea, 172, 319 n. 24, 382, 416 n. 6, 498, 499-501, 511, 513 n. 19, 518 n. 24, 525 n. 32, 555 şi n. 22, 567, 571, 658, 666, 672 şi n. 22, 675, 676, 677, 703, 706
Hundert, E., 432 n. 21, 434 n. 22
Hutcheson, F.
aprobare, ca sentiment, 446-448; şi iubirea, 439, 448-449, 453; obiect contingent, 449-450
rivalitatea nu este esenţială, 445
egoism, împotriva, 447-449
lume morală, 449
motive impulsive şi justificative, 451-452
principiul celei mai mari fericiri, raţionalitate a, 452-453 şi 453 n. 20
raţiune şi motiv pentru virtute, 451-453, 461
republican clasic, 442
simplul sentiment respinge scepticismul, 449
simţ moral, 443; aprobă bunăvoinţa, 443-444; şi înţelesul legii, al drepturilor, 444-445; şi obligaţia, 445 şi n. 10
şi Kant, despre sentimentul moral, 648-649; despre lumea morală, 654
şi Bentham, 551; Carmichael, 442, 443, 444; Clarke, 450, 452; Gay, 532, 534; Grotius, 451; Harrington, 444; Hume, 471, 474, 476-477, 485, 488, 491-492, 495, 500; Kant, 627, 647-650, 651; Leibniz, 448 şi n. 15, 451 şi n. 19; Locke, 446, 447, 450; Malebranche, 450; Mandeville, 446, 449; Molesworth, 442; Paley, 541; Price, 450, 501, 502, 504, 507; Shaftesbury, 442, 443, 444, 445, 447; Adam Smith, 512; John Smith, 445
de asemenea, 172 n. 2, n. 3, 244 n. 13, 381 n. 1, 439, 442 n. 5, 456, 457 n. 29, 461, 466, 475 n. 7, 489 n. 22, 490 n. 25, 495 n. 31, 498, 499, 500 n. 4, 502 n. 5, 515, 532, 551 n. 16, 647 n. 33, 651, 669, 672, 675, 676, 679, 682 n. 32, 700

I

Iezechiel, 694
Ignatieff, M., 171 n. 1, 387 n. 10
Ilting, K., 49 n. 7
Inwood, B., 238 n. 4
Iov, 308-309
Hobbes despre, 144
Irineu, Sfântul, 693
Irwin, T., 688 n. 2
Isaac, 34

Iustinian
cele trei precepte ale sale, 336 şi n. 25, 603 n. 18

J

Jacob, M., 413 n. 2
James, E., 369 n. 29, 373 n. 35
James I, regele, 95, 96 n. 5
Jansen, C., 365
Jenyns, S., 385 n. 9
Johnson, S., 385 n. 9
morală şi voinţă divină, 537
Jones, H., 355 n. 4, 364 n. 18
Josephus, Flavius, 695 n. 14
Jupiter, 431
Jurieu, P., 378

K

Kant, I.
autoguvernare, 664-665, 675, 676
autonomie, 27 şi n. 2, 37, 626, 627, 657; în cazul lui Dumnezeu, 642-643; nu doar autoguvernare, 662-665; şi egalitate cu Dumnezeu, 661-662; şi voinţă, 667-668, 676
capacitate morală egală, 632-634, 646-647, 662-665, 677; şi wolffianismul, 681-682
„cerul înstelat", 645
comparaţia dintre Leibniz şi Pope, 637-639, 642, 643
corupţie şi sentiment moral, 651, 703-704
cosmos, 635-636 şi 636 n. 17, 643-645, 653, 660
creştinism, 699-702, 704-705
etică, istorie a, 699-703, 704-705
evoluţia sa, 626 n. 3, 627-630; perspectivă timpurie asupra legii morale, 630-631, 635, 636 şi n. 18, 651; asupra lumii numenale, 652-655; asupra părtinirii, 703-704
fericire, 644, 666-667, 673
imperative categorice şi ipotetice, 629-630, 631, 650, 665, 671-673; şi metodă a eticii, 676
îndatoriri perfecte şi imperfecte, 653, 672, 677-679
lege, îl obligă pe Dumnezeu 661-662; morală, 659, 661; naturală, 669-673; şi iubire, 680; şi necesitate morală, 671-672, 677; şi problematica lui Grotius, 669-671
libertate, 630, 642, 645, 646-647, 649, 665-666, 668, 674
obligaţie, 650-652, 671
originalitatea lui, 30-31, 656, 672, 687, 702
perfecţiune, 638-642, 643-644 n. 28, 650, 665-666, 677; autoperfecţionare, 682-683
raţiune, *v.* sentimentalism; confirmă ceea ce spune religia, 701, 704-705; şi motivaţie, 647-648, 651, 668 n. 15, 672-673, 679-680
sentimentalism, 628, 647-651, 654 şi n. 39, 676
servitute, 634-635 şi 635 n. 15, 660
şi Crusius, despre voinţă, 668; şi imperativul categoric, 672; şi metodă, 674-676
şi Leibniz, despre voinţă, 667-668
teodicee, 638-641, 643-645, 646, 654
virtute, 630, 678-681
voinţă, şi contradicţie, 630-631; şi dorinţă, 665-668; şi bine, 646-647, 661; şi perfecţiune; sarcinile voinţei, 667-668; *Wille* şi *Willkür*, 668
voluntarism, 630, 638, 642 şi n. 24; crearea posibilităţilor, 641, 657-662, 676
şi Anselm, 647; Aristotel, 679; Butler, 673, 677; Brucker, 657; Baumgarten, 649, 681; Clarke, 646, 649, 650, 658, 662, 663, 676; Crusius, 629, 633, 646, 649, 650, 699; Cudworth, 284 n. 14; Descartes, 640; Epicur, 700, 703, 704; Hume, 627, 628, 663; Hutcheson, 627, 647-651, 654, 669, 672, 675-676, 679, 700; Leibniz, 324 n. 5, 633, 635 n. 16, 642, 643-644 n. 28, 654, 659, 660, 661, 666; Montaigne, 657, 662, 675; Newton, 635, 643 şi n. 28, 653; Pope, 635, 637-639 şi 639 n. 21, 641, 642; Rousseau, 627-629,

631-637 şi 631 şi n. 9, 632 n. 10, n. 11, 634 n. 14, 646, 651, 654, 657, 663-665, 673, 681, 699; Shaftesbury, 627, 663; Swedenborg, 652; Wolff, 629, 644 n. 29, 646, 649
de asemenea, 27, 28, 40, 322, 382 şi n. 2, 442 n. 5, 498-499 şi 498 n. 1, n. 3, 567 n. 12, 579
Kavka, G., 133 n. 9
Kaye, F., 434 n. 22
Kelley, G., 45 n. 3, 373 n. 35
Kent, B., 49 n. 7
Keohane, N., 90 n. 27, 369 n. 28, 373 n. 35
Kersting, W., 677 n. 26
King, arhiepiscopul, 383 n. 3, 416 n. 6, 532 n. 3
King, lordul, 212 n. 19, 221 n. 33
King, Preston, 127 n. 2, 128 n. 3, 147 n. 27
Kirk, K., 46 n. 4
Klein, L., 396 n. 23
Kleist, H.
citat, 172 n. 2
Knox, R., 269 n. 1, 353 n. 1
Knutzen, M., 629 n. 6
Kobusch, T., 125 n. 43
Krieger, L., 171 n. 1, 173 n. 4
Kuehn, M., 498 n. 3
Kuenberg, M., 626-627 n. 3

L

La Fontaine, 431
Lambert, J., 628
La Mettrie, J.
ateism, 600; naturalizarea moralei, 601, 604
remuşcare, 602-603
drept natural, 603
utilitatea filosofiei, 604
virtute, poate să nu aducă fericire, 602
şi Descartes, 601; Diderot, 601, 604, 605 şi n. 20; Grotius, 604; Malebranche, 602; Montaigne, 604; Rousseau; Voltaire, 603
de asemenea, 605 n. 22, 607, 612, 622, 667
La Rochefoucauld, F., 372 şi n. 34, 531, 545
Larrimore, M., 326 n. 10, 701 n. 24
Laurent, P., 173 n. 4
Law, E., 383 n. 3, 416 n. 6, 532 n. 3
Law, W.
atacul la adresa lui Mandeville, 434, 692 şi n. 7
Lee, H., 213 n. 20
LeGrand, A., 260 n. 32
Lehmann, G., 55 n. 16, 629 n. 7, 634 n. 14
Leibniz, G.
a inventat monadele, 27 şi n. 1
armonie cosmică, 323-324; legată de respingerea voluntarismului, 324-325; legată de „optimism" sau teza celei mai bune dintre toate lumile posibile, 325-327; partea noastră asemănătoare lui Dumnezeu în Împărăţia Graţiei, 326
bine, cel metafizic este fundamental, 333; şi perfecţiune, 331-332; tipuri de, 331-333
ca unificator, 321-322
iubire, definită, 334; faţă de sine, Dumnezeu şi ceilalţi, inseparabilă, 334-335; nu este utilitarism, 338-339; pură, 335; şi consecvenţialism, 337-338; şi dreptate, 336-337; şi lege; şi pedeapsă, 337-338
liber arbitru, 328-330; necesitate morală, 330
natură şi graţie, 654
necesitate, 671-672
perfecţionism, 681; perfecţionist, 38, 338-339
scopuri religioase şi politice, 322-323
teodicee, 637-642
virtute, mijloc în vederea binelui, 333; presupune cunoaştere, 338
voinţă, 665-666, 668-669, 675; determinată de cel mai mare bine perceput, 331
voluntarism, 658-660
voluntarismul lui Pufendorf, combaterea, 339-340; critici, 341-342; răspunsurile lui Barbeyrac, 342-344; acuzat de a-l fi făcut pe Dumnezeu

inutil moralei, 344; acuzat de erori legate de datorie şi motivaţie morală, 344-348; acuzat de ignorarea superiorităţii moralei, 348-349
şi Augustin, 323, 328, 332; Bayle, 344; Barbeyrac, 339-349 *passim;* Calvin, 323; Crusius, 580, 582, 587, 592; Cudworth, 338; Cumberland, 322, 334, 338, 345; Descartes, 321, 323-324, 335; Grotius, 324, 336; Hobbes, 323, 324, 334, 339; Kant, 633, 661; Malebranche, 322, 323, 327, 335; Pufendorf, 323, 324, 339-349; Shaftesbury, 400, 405; Spinoza, 323, 326, 331; Toma din Aquino, 323; Wolff, 566, 568, 570-571, 572, 579; Ulpian, 336
de asemenea, 39, 40, 171-172 n. 1, 194 n. 28, 229 n. 43, 374 n. 36, 397, 400 şi n. 28, 404 n. 34, 414, 417, 420, 422 şi n. 12, 424-425, 426 n. 17, 428 n. 18, 448 şi n. 15, 451, 451 n. 19, 467, 473-474, 475 n. 7, 496, 505, 554, 565 n. 6, 571 n. 16, 584 n. 23, 585 n. 24, 598 şi n. 9, 635 n. 16, 643-644 n. 28, 671 n. 21
Leidhold, W., 172 n. 3, 442 n. 6, 443 n. 8
Lessing, G., 647 n. 33
Lieberman, D., 552 n. 19
Lipsius, J.
onorabilul şi utilul, 242-243
despre liber arbitru şi soartă, 241-242
gândire umană şi gândire divină, 243-244
constanţă şi dreaptă raţiune, 240
netulburare, 237-239
de asemenea, 237 n. 2, 238 n. 5
Locke, J.
ca adept al lui Grotius, 38, 202-204
conflict, surse ale, 202-203, 219-220
consideraţii empiriste asupra binelui natural, binelui moral, legii, păcatelor, îndatoririlor, virtuţii, voinţei, libertăţii, recompensei, fericirii, 206-208; ca idei ale modurilor mixte sunt creaţia noastră, 208-209; întemeiază argumente deductive, 209-210; sunt dificil de obţinut, 210-211; alte probleme, 213
dreptate, trebuie însoţită de iubire, 220
Dumnezeu, atribute morale, absenţa unei demonstraţii a, 211-212 şi 212 n. 19; ca legiuitor tiranic, 214
egoismul face sancţiunile necesare, 213
empirism, stăvileşte entuziasmul şi scepticismul, 221; conduce la reducţionism şi astfel la voluntarism, 222-223
filosofie morală, istorie a, 695-696
idei înnăscute, împotriva, 204-205
lege naturală, afirmă dreptul de creator al lui Dumnezeu, 217; în opera timpurie, 216-219; nu explică cunoaşterea voinţei divine, 218-219; raportul cu tirania divină, 217
raţiune, incapabilă să descopere adevărul moral, 214; incapabilă să impună morala maselor, 215; are nevoie de învăţătura lui Hristos, 215-216
respinge binele suprem, 203-204
sociabilitate, 219
ştiinţă morală promisă, nu a fost elaborată, 201-202, 211
voluntarism, acuzaţia de, 201
şi Ames, 207 n. 14; Barbeyrac, 221; Burnet, 200, 211-212 şi 212 n. 19, 217, 221, 222; Cumberland, 205, 206, 209, 211, 221, 222; Epicur, 203; Gassendi, 203; Grotius, 220, 221; Hobbes, 205, 206, 221, 223; Hooker, 202, 203; Kant, 666, 668; Lee, 213 n. 21; Malebranche, 207 n. 14, despre liberul arbitru, 316; Price, 502; Pufendorf, 201, 202, 205, 206, 209, 219 n. 29, 220 n. 30, 221, 223; Reid, 521, 526, 527; Rousseau, 611; Shaftesbury, 395-396, 398, 399-401, 403, 412; Thomasius, 225, 226, 228, 231; Voltaire, 598
de asemenea, 36, 105, 152 n. 5, 225 n. 38, 266, 269 n. 3, 292 n. 23, 321, 345 şi n. 34, 354, 355 n. 4, 369 n. 29, 370 n. 30, 384 n. 7, 395 n. 21, 397 n. 26, 400 n. 28, 401 n. 29, 413, 413, 417, 418, 428, 429, 441, 446, 447, 448 n. 15, 456, 461, 472, 474,

475 n. 7, 499, 523 n. 30, 532, 582, 583, 587, 658, 668, 674, 675, 696 n. 14, 699, 701 n. 24
Long, A., 44 n. 1, 238 n. 4
Lovejoy, A., 284 n. 14
Lucifer, 49, 50, 104, 310, 366 n. 22
Lucretius, 355, 361, 362 şi n. 15
Luther, M.
două împărăţii, 57-59
Dumnezeu, incomprehensibil, 60-61, 67
fapte, 57-58
lege, rosturi ale, 54-56; şi graţie, 56, 59-62
şi Aristotel, 62 şi n. 29, 382; Crusius, 580; Malebranche, 310; Pufendorf, 180
de asemenea, 38, 43, 56 n. 20, 58 n. 23, 61 n. 28, 62 n. 29, 63 şi n. 30, 64, 65, 66, 67, 74, 121, 133, 133 n. 10, 143, 148, 255, 290, 323, 365, 383, 577, 578, 658

M

MacDonald, S., 178 n. 13
Machiavelli, N.
morală, dispreţ al, 70-71
republică, model de, 72-74; şi autoguvernare, 71, 73-74; întemeietorul ei, 74; corupţia în, 73-74
şi binele suprem, 93
şi religie, 68-69, 73, 146
virtú, 69, 74, 386
şi Charron, 93; Harrington, 387, 393; Rousseau, 615
de asemenea, 30, 38, 68 n. 1, 69 n. 2, 70 n. 3, 71 n. 4, 444, 468
MacIntyre, A., 172 n. 3
Mack, M., 551 n. 14, 551-552 n. 16
Mackintosh, sir J., 381 n. 1
Macklem, M., 624 n. 45, 636 n. 17
Mahoney, J., 121 n. 37, 384 n. 5
Maimon, S., 681 şi n. 29
Maimonides, M., 289
Malcolm, N., 127 n. 2, 270 n. 6
Malebranche, N.
acţiune dreaptă şi îndatoriri, 317-319
apartenenţa la două societăţi, 318
apel la Dumnezeu şi legile generale, 309
catolicismul său, 295, 313
dualitatea voinţei divine, 309-310
eroare şi suferinţă, 235, 312
Hristos, rolul lui, 315, 317
merit moral şi fericire, 314, 319; cum se dobândeşte, 314-317
nevoia de libertate, 316-317
ocazionalism, 307-308; şi problema răului, 308-309
Ordine, percepută în ideile lui Dumnezeu, 310-312; iubirea Ordinii ca virtute creştină, 311-312
raţionalism şi perfecţionism, 294
sentimentul ca îndrumător în absenţa intuiţiei raţionale, 315-317
simplitatea, prioritară sporirii perfecţiunii, 313
supunere, nu servilă, 317; scopul este de a merita raiul, 319
şi Locke, despre libertate, 207 n. 14
virtute, nu e legată cauzal de fericire, 312-314; scopul divin în creaţie explică de ce, 313-314
şi Bayle, 319, 377; Butler, 456 n. 28, 457 n. 29, 467; Clarke, 415 n. 4, 427; Crusius, 584, 589; Cudworth, 319 n. 24; Descartes, 294, 295, 307 n. 8; Grotius, 295; d'Holbach, 548; Hume, 319, 471, 476, 478, 500; Kant, 657, 667, 668, 675; Leibniz, 323, 327, 335; Price, 505-506; Pufendorf, 314; Rousseau, 617, 619, 624, 625; Spinoza, 294, 295, 320; Suarez, 310
de asemenea, 152 n. 5, 272, 320, 321, 322, 370 n. 30, 374 n. 37, 397, 410, 430, 437, 441, 450, 471 n. 5, 475-476 n. 8, 537, 602, 607 n. 25, 643 n. 26, 700 n. 22
Mandeville, B.
cititori şocaţi, 430-432
concepţie naturalistă, 433
consecinţe neintenţionate şi providenţă, 433-434
morală, separată de fericire, 436-437; ia naştere din nevoia de control social fără folosirea forţei, 436

viciu şi virtute, ce înseamnă, 435
virtute şi corupţie, 432
voluntarism, acuzat de, 434
şi Berkeley, 435-436; Clarke, 431, 437; Hobbes, 437; Hume, 484 n. 17; Hutcheson, 439, 446, 449; Law, 434; Nicole, 433; Pufendorf, 437; Shaftesbury, 435, 437; Adam Smith, 434
de asemenea, 413, 468, 475 n. 7, 500 şi n. 4, 514, 537, 544, 547, 615, 692
Mani, 635 şi n. 16
Mann, W., 331-332 n. 20
Marshall, J., 202 n. 7, 214 n. 22, 216 n. 24, 369 n. 29
Martens, W., 564 n. 3
Martineau, J., 319 n. 24
Martinich, A., 145 n. 27, 146 n. 28
Masham, D., 292 n. 23
Masters, R., 614 n. 37
Maupertuis, P., 538-539 n. 7, 602 n. 16, 668 n. 15
Mautner, T., 191 n. 26
McClelland, C., 564 n. 4
McCracken, C., 319 n. 23
McGrade, A., 96 n. 3
Medick, H., 173 n. 4
Meiners, C., 697-698 n. 18
Mendelssohn, M., 564 n. 5
Menzer, P., 626-627 n. 3
Mersenne, M., 245 n. 14, 643 n. 26
Meylan, P., 340 n. 29, 341 n. 31
Mill, J.S., 530
şi Socrate, 470 n. 4, 689-690
Millar, J., 516 n. 21
Mintz, S., 127 n. 2
Moise, 299, 693 n. 10, 695 n. 14, 699
Molesworth, R., 395 şi n. 22, 396 şi n. 23, 397 n. 26, 442 şi n. 6
Molesworth, W., 135 n. 12
Molina, L., 417 n. 9
Mondadori, F., 330 n. 15
Montaigne, M.
autoguvernare, 68
autoritate morală recunoscută, analizează pierderea ei, 78
ca fideist supus, 80
ca sceptic, 78-79, 88-89, 111-112, 675
Cato şi Socrate, ca modele, 85
convingeri ferme, 85-86
eşecul doctrinelor antice, 81-82 şi 82 n. 17
filosofia morală modernă, iniţiază probleme ale, 78
forma după care se conduce, 86
învăţătura creştină, eşec al, 84
lege naturală stabilă, absenţă a, 83
legea în lipsa binelui suprem, ridică întrebări cu privire la, 93
practica testează doctrina, 81-84
şi politica, 93-94
şi metoda etică autoguvernatoare, 87
viaţa conferă unitate gândirii sale, 87-88
şi Aristotel, 85; Charron, 88-89, 91, 93, 94; Hobbes, 138, 140; Pyrrhon, 81; Socrate, 81, 84, 85, 87; Shaftesbury, 409; Stewart, 77-78; Suarez, 96
de asemenea, 30, 38, 77, 95, 106, 111, 138 n. 17, 364, 368 n. 25, 409, 468, 476-477, 499, 552, 604, 657, 662, 704
Moore, G.E., 341, 709-710
Moore, J., 171 n. 1, 439 n. 1, 440 n. 2
More, H.
axiome morale sau noeme, 278-279; cunoscute de „facultatea boniformă", 279; enunţate, 279-280
concepţie consecvenţialistă, include iubirea ca sursă a legii, 281-282
ignoranţa celor mulţi, 290
liber arbitru, 288-290; căutând în mod voluntar cel mai mare bine perceput, 289, 290 n. 22
virtute, caută calea dreaptă şi nu calea de mijloc, 280-281; sau ceea ce porunceşte facultatea boniformă, 281; conduce către fericirea fiecăruia şi a tuturor, 281
voluntarism, împotriva, 286-287 şi 286 şi n. 17
şi Aristotel, 280, 281; Cudworth, 288-289; Grotius, 280-281; Platon, 280 281; John Smith, 278, 291; Whichcote, 278-279

de asemenea, 269, 401-402 n. 29, 458 n. 32, n. 33, 694, 695 n. 13, n. 15
Moreau, P., 306 n. 7
Morus, sir Th., 354 n. 3
Mosheim, 284 n. 14
Mossner, E., 469 n. 3
Moyle, W., 395-396 n. 22, 442 n. 6
Müller, A., 649
Mulvaney, R., 322 n. 4

N

Nero, 67
Neville, H., 393 n. 17, 394, 395 n. 22
Newton, sir I.
şi Kant, despre lumea fizică şi cea morală, 653
şi Clarke, 425 şi n. 16; Hartley, 534; Kant, 635, 643
de asemenea, 33, 152 n. 5, 643 n. 28
Nicole, P.
Dumnezeu, nu i ne putem împotrivi, 373; de ce este ascuns, 370
graţia necesară acţiunilor caritabile, 371
iubire de sine, creează o morală falsă în ciuda corupţiei umane, 372-373; mimează caritatea, 371-373
jansenist, mai puţin radical decât Pascal, 370
morala pentru cei nemântuiţi, 366
şi Descartes, 371; Domat, 373 n. 35; La Rochefoucauld, 372; Hume, 476; Mandeville, 433; Pufendorf, 371 n. 32; Adam Smith, 513, 514
de asemenea, 328 n. 12, 354, 365, 369, 372 n. 34, 373 n. 35, 380, 434 n. 22, 476, 531
Nietzsche, F., 289 n. 21, 608 n. 29
Noe, 692, 693, 694, 695, 696, 699,
Normore, C., 49 n. 8
Norton, D., 450 n. 18, 493 n. 28
Numa, 69

O

O'Brien, W., 467 n. 42
Oakley, F., 49 n. 7
Oberman, H., 61 n. 27
Ockham, W.
Suarez despre, 98
voluntarismul său, 53 şi n. 13
Osea, 53
Osler, M., 363 n. 16, n. 17
Othmer, S., 171 n. 1
Outram, D., 34 n. 6
Ovidiu, 345 n. 36, 361, 375

P

Pachi, A., 145 n. 27
Paley, W.
apără proprietatea, 541-542
fericirea şi calculul cantităţilor de plăcere, 538 şi n. 7; criteriul virtuţii, de vreme ce Dumnezeu o voieşte, 538
inegalităţile nu sunt dăunătoare, 542
popularitate, 537
regulile, generalizare a, 541; importanţă a, 540; legate de deprinderi şi caracter, 540; şi Dumnezeu, 541
sclavie, împotriva, 541
utilitate şi drepturi, 541
virtute, şi voinţă divină, 539; şi obligaţie şi motiv, 539
şi Bentham, 551; Clarke, 537 n. 6, 540; Cumberland, 540, 542; Gay, 538; Hutcheson, 541; dr. Johnson, 437
de asemenea, 385, 532 n. 3, 551, 674 n. 23
Palladini, F., 340 n. 29, 349 n. 39, 439 n. 1
Parfit, D., 706, 708,
Pascal, B.
adevăratul bine în Dumnezeu, ignorarea lui, 367
doar punctul de vedere creştin e adevărat, 368
Dumnezeu, ascuns, 366
graţia anticipată necesară mântuirii, 365
iubirea ca spirit al caritătii şi comunităţii, 366; cea omenească întemeiază doar o morală inferioară, 379-380
morala, pentru cei nemântuiţi, pe un plan inferior, 366; drept căutare greşită a fericirii, 367-368

nefericirea umană, 369
şi Augustin, 365 şi n. 20; Bayle, 380; Calvin, 365; Jansen, 365 şi n. 21; Montaigne, 368 n. 25; Nicole, 365, 366, 369, 380; Voltaire, 599
de asemenea, 354, 364, 370, 371, 372 n. 34, 373, 454 n. 25, 531, 608, 613 n. 36, 616 n. 40, 645 n. 30
Paton, H., 28
Patrides, C., 270 n. 5, 418, 460
Paulsen, F., 564 n. 4
Pavel, Sfântul
lege naturală, întemeiază doctrina, 45 şi n. 3, 48
de asemenea, 56, 62 n. 29, 64, 65, 151, 182, 277, 406, 459, 626
Pelagius
poziţia sa, 59 şi n. 26
de asemenea, 271
Penelhum, T., 455 n. 26, 457 n. 31, 460 n. 37
Perkins, W., 384 şi n. 8
Pieper, J., 383-384 n. 4
Pincoffs, E., 384 n. 5
Pintard, R., 354 n. 2, 355 n. 5
Pitagora
Aristotel despre, 693
ca evreu, 691, 693-695, 696
ca întemeietor al filosofiei morale, 693
Stäudlin despre, 697-698
şi Kant, 702
de asemenea, 364 n. 18, 693 n. 10, n. 11, 694 n. 12, 695 n. 13, n. 14, 696 n. 16, 697-698 n. 18
Platon
influenţa lui, 43
Kant despre, 700, 703-704
de asemenea, 270, 280, 282, 321 şi n. 1, 364 n. 18, 390, 690, 694, 695 n. 14, 709, 710
Plotin, 270
Plutarh
despre concepţia stoică a pasiunii, 130, 474
de asemenea, 469
Pocock, J., 387 n. 10, 390 n. 13, 391 n. 14, 392 n. 16, 394 şi n. 18, n. 19, 395 n. 20, 688 n. 2, 708 n. 30
Pohlenz, M., 698-699 n. 21
Pohlmann, R., 27 n. 2
Pomeau, R., 596 n. 5
Pomponazzi, 316 n. 21
Pope, A.
lăudat de Kant, 635; acord iniţial cu, 641
optimism diferit de cel al lui Leibniz, 639
şi teodicee, 637-639
de asemenea, 598 n. 9, 633 n. 12, 635 n. 16, 639 n. 21, 642
Popkin, R., 75 n. 5
Poppi, A., 316 n. 21
Porter, R., 34 n. 6
Postema, G., 552 n. 19
Praxiteles, 710
Price, R.
conştiinţă, îl urmează pe Dumnezeu şi lasă pe seama lui cea mai mare fericire, 510
cunoaşterea morală motivează, 508-509
dreptate şi problema răului, 505-506
empirism, sentimentalism, duc la voluntarism, 516; deci trebuie respinse, 517
etică religioasă, apărare raţionalistă în favoarea, 498
grijă providenţială, 505
întemeiere *a priori*, insistă asupra 516; nici o altă garanţie a comunităţii morale cu Dumnezeu, 501
liber arbitru, 508; şi autoritatea moralei, 509
milenarism, preocupare pentru răspândirea libertăţii, 509
pluralitatea principiilor, 505, 506-507; în Dumnezeu, 505
raţiune, conferă ordine sinelui, 502; sursă pentru idei care conţin adevăruri morale eterne, 502-503; acestea sunt cunoscute în mod intuitiv, 504, 506 şi n. 10
sentiment moral, rolul, 507
şi Balguy, 506 n. 10; Butler, 501, 504 şi n. 7, 507 n. 12, 509, 510; Clarke, 501, 505, 508; Gay, 504

n. 8; Hartley, 504 n. 8; Herbert, 506; Hooker, 510; Hume, 504; Hutcheson, 501, 502 şi n. 3, 503, 504, 507; Leibniz, 505; Locke, 502; Malebranche, 505, 506; Reid, 522, 529-530; Shaftesbury, 509; Smith, 511, 515-517; Whewell, 507 n. 11
de asemenea, 339, 416 n. 6, 450 şi n. 18, 498 n. 2, n. 3, 501, 504 n. 6, n. 7, 507 n. 11, 658, 663, 667, 668, 682 n. 32
Priestley, J., 400 n. 28, 504-505 n. 8, 551 n. 16, 703
Prior, A., 710 n. 31
Probst, P., 636 n. 17, 645 n. 31,
Pufendorf, S.
bine şi fiinţă, 123-124, 197, 641; natural şi moral, 178-180 şi 179 n. 16
drepturi imperfecte legate de iubire şi merit
Dumnezeu nu e constrâns să creeze entităţi morale, 197; nu-şi contrazice propria voinţă, 176-177 şi 177 n. 11; respectul faţă de, 194; nu e supus legii, 198
entităţi morale, 173-176 şi 173 n. 6; şi ştiinţa nouă, 197; explicaţie voluntaristă a, 174-177, 196-198
faimă şi uitare, 171 şi n. 1, 172 şi n. 2, n. 3, 173
îndatoriri, perfecte şi imperfecte, 188; diferitele funcţii ale, 189-190; cele imperfecte legate de iubire şi merit, 190, 353; şi dreptate, 188-189; şi iubire, 188; legate de drepturi, 191 şi n. 26
lege naturală, definiţie, 179 şi n. 17; empirism şi cunoaştere a, 181-182, 266; nu e înnăscută, 182; metodă de a o cunoaşte, 175 n. 8, 182-187 şi 184 n. 22; limitată la viaţa terestră, 188; nu e comună pentru Dumnezeu şi oameni, 198; în ultimă instanţă contingentă, 199
motivaţie morală şi liber arbitru, 196
obligaţie, distinctă de îndemn, 191; distinctă de coerciţie, 191-192; distinctă de porunca divină, 192; problema autorităţii divine, 192-194; şi necesitatea, 194, 196; şi sancţiunile, 194-195
problematica lui Grotius, 173
sociabilitate, lege naturală fundamentală, 186-187; şi iubire, 188; şi caracter, 187 şi n. 24
şi Barbeyrac, despre voluntarismul lui Pufendorf, 194 n. 28, 198 n. 32; răspunsul dat lui Leibniz, 38, 339-349 şi critica lui Leibniz, 38, 339-349
şi ignoranţa lui Kant asupra, 657, 659, 671
şi Kant, îndatoririle, 653, 679; motiv, 671-672; necesitate, 673
şi Barbeyrac, 177 n. 11; Butler, 455; Carmichael, 439-441; Carneade, 182; Crusius, 583, 591, 592; Cumberland, 118, 177, 178, 179, 182, 183, 184, 185, 191, 192, 195, 198; Garve, 172 şi n. 2; Grotius, 172, 173, 174, 178, 179, 182, 183, 188; Hobbes, 126-127, 177 şi n. 12, 178, 179, 182, 183, 192, 195, 196, 198; Hume, 470, 472, 476, 482, 483, 491-492, 496; Locke, 200, 201, 202, 219-220; Luther, 180; Rousseau, 614; Stäudlin, 172; Suarez, 179, 184 n. 22, 188, 192, 194 şi n. 29; Thomasius, 225, 226, 227, 229-231
de asemenea, 105, 106, 107 n. 15, 116 n. 29, 121, 152 n. 5, 205, 206, 208 n. 16, 209, 219 n. 29, 220 n. 30, 223 şi n. 35, 227 n. 40, 238, 297, 314, 321, 323, 324, 338 n. 27, 339 n. 28, 340 n. 29, 341 n. 30, 349 n. 39, 371 n. 32, 384 n.7, 402 n. 30, 417, 437, 438, 451 n. 19, 478 n. 10, 482 n. 15, 485 n. 18, 492 n. 27, 573, 598 n. 8, 600, 669, 677, 682 n. 32, 688
Pyrrhon, 75, 81

R

Rachel, S., 127 şi n. 1
Rand, B., 409 n. 41
Raphael, D., 506 n. 10
Raymond, M., 369 n. 29
Reale, G., 698-699 n. 21

Reeves, C., 440 n. 2
Regulus, 69
Reid, T.
cunoaşterea intuitivă, 521-522; a axiomelor morale, 523-524; le face cognoscibile tuturor în mod egal, 522; sentimentalismul lui Hume, apărată împotriva, 522, 524-525
Dumnezeu, dreptatea sa, 528; dependenţa noastră de, 528; intenţiile sale, 525-526;
filosofie morală, pur teoretică, 520-521
putere activă, 526
raţiuni şi motive, 527-528
simţul comun ca probă a teoriei morale, 521-522; şi a epistemologiei, 521, 529
şi autoguvernare, 30-31 şi n. 4
teorie morală, rolul, 524, 525
virtute, etică şi creştinism, 383
voinţă şi libertate, 527-528, 529
şi Butler, 525; Clarke, 526, 527; Cumberland, 524 şi n. 31; Herbert, 521 n. 28; Hume, 521, 522, 525 n. 32, 526, 528, 529; Locke, 521, 526, 527; Price, 522, 529; Smith, 520, 529
de asemenea, 383 n. 4, 384, 411, 415 n. 4, 498 şi n. 3, 501, 522 n. 29, 525 n. 33, 663
Rex, W., 365 n. 21, 371 n. 31, 378 n. 42, 462 n. 41
Riley, P., 207 n. 14, 309 n. 12, n. 14, 316 n. 22, 322 n. 3, 336 şi n. 24, 341 n. 32, 367 n. 24, 374 n. 37
Rischmüller, M., 629 n. 7, 631 n. 9, 634 n. 13, 635 n. 16
Rist, J., 238 n. 4
Ritzel, W., 626-627 n. 3, 627 n. 4
Roannez, C., 366 n. 23, 368 n. 27
Robbins, C., 387 n. 10, 393 n. 17, 395 n. 22, 442 n. 6
Rochot, B., 358 n. 12
Röd, W., 173 n. 6
Roelofsen, C., 105 n. 11
Rosen, F., 552 n. 17
Rossvaer, V., 626-627 n. 3
Rousseau, J.-J.
ateism, împotriva, 622-623
conştiinţă, 617-619; face îndrumarea morală accesibilă tuturor, 618
contract social şi morală, 613-614
despre cea mai bună lume posibilă, 623
educaţie în societatea coruptă, 620
libertate, 616-618; şi teodicee, 624
morală precivilă, 619-620; în individ, 620
natură umană, transformări ale, 615-616
philosophes, ruptura cu, 610-611
republică, idealul de, 621-622; virtutea în, 621; nemurire, 623-624
stare naturală, 611-612; evoluţie din, 612-614; ca critică a teoriei dreptului natural, 611-612; şi perfectibilitate, 612-613; şi iubire de sine, 613
virtutea merită fericirea, 624-625
voinţă generală, 615-617; şi bine comun, 616
şi Diderot, 610, 622; Grotius, 611; Harrington, 615, 621; Hobbes, 611; Kant, 628, 629, 631-637, 631 n. 9, 631-632 n. 10, 632 n. 11, 634 n. 14, 646, 651, 654, 657; La Mettrie, 612, 622; Locke, 611; Machiavelli, 615; Malebranche, 615, 617, 619, 624, 625; Mandeville, 615; Pufendorf, 611, 614; Shaftesbury, 620, 621; Adam Smith, 615; Voltaire, 610, 622, 623
de asemenea, 40, 171-172 n. 1, 543, 631 n. 9, 631-632 n. 10, 632 n. 11, 634 n. 14, 646, 651, 654, 662 n. 8, 663, 664-665, 673, 681, 699, 703, 704
Rüping, H., 171-172 n. 1
Rupp, G., 56 n. 19

S

Sabrié, J., 88 n. 23
Sacksteder, W., 128 n. 3
Sanches, F., 77 n. 11
Sandberg, K., 375 n. 38, 379 n. 43
Sanderson, R., 459 şi n. 34
Santinello, G., 688 n. 2, 691 şi n. 6
Sarasin, J., 364 n. 18
Sarasohn, L., 355 n. 4
Sarpi, P., 376 n. 40

Schilpp, P., 626-627 n. 3
Schmitt, C., 75 n. 5, 316 n. 21
Schmucker, J., 626-627 n. 3
Schneewind, J., 366 n. 22, 406 n. 37, 467 n. 42, 524 n. 31, 530 n. 35, 551 n. 15, 626 n. 2, 665 n. 11
Schneider, H.-P., 171-172 n. 1
Schneiders, W., 160 n. 11, 173 n. 4, 224 n. 37, 225 n. 38, 227 n. 39
Schofield, M., 75 n. 5
Scott, W., 442 n. 6
Screech, M., 83 n. 19, 85 n. 21
Seguier, 543 şi n. 9
Seidler, M., 694 n. 12
Selby-Bigge, L., 382, 453 n. 20
Selden, J., 693, 694 şi n. 12, 697-698 n. 18
Seneca
  şi Calvin, 62; Hume, 469; Diderot, 605, 609; Kant, 704
  de asemenea, 71, 121 n. 39, 237, 241 n. 7, 263 n. 34, 605 n. 22
Sève, R., 322 n. 3, 345 n. 35
Sextus Empiricus
  ca sursă a scepticismului, 74, 75
  şi suspendarea judecăţii, 76
  de asemenea, 75 n. 6, 76 n. 9
Shackleton, R., 551 n. 16
Shaftesbury, primul conte de, 395
Shaftesbury, al treilea conte de
  atribute morale distinctive, 402-403 şi 402 n. 30, 406; pentru voluntarist, Dumnezeu este lipsit de ele, 403-404 şi 404 n. 34
  fericire şi armonie, 407-409; şi ale universului, 410
  originalitate, 386-387
  pasiuni, concepţii anterioare, 397-399; despre pluralitatea lor, 399-400; nevoia de a controla fără sancţiuni, 401
  republica clasică, 411
  scepticism, entuziasm, voluntarism, se opune, 397, 403 şi n. 32; răspuns la, 404-406
  simţ moral, 401 n. 29, 402; ca metodă, 406; revelează armonii obiective, 404; şi pregătire, 406; unifică eul, 409-410
  studii şi activitate politică, 394-396 şi 395 n. 21, n. 22, 396 n. 23
  teism, 410
  virtute, obligaţie faţă de, 407-408 şi Brown, 536, 537; Butler, 456, 459, 464; Clarke, 412, 413, 424; Diderot, 605; Hobbes, 394, 395, 398, 400; Hume, 474, 476, 477, 485, 490, 491; Hutcheson, 442-443, 444, 445, 447; Kant, 627, 663, 675, 676; Locke, 395 şi n. 21, 396, 398-399, 400-401, 403; Leibniz, 400, 404 n. 35, 405; Mandeville, 435, 436; Molesworth, 395-396 şi 396 n. 23; Montaigne, 409; Price, 509; Rousseau, 620; Toland, 396; Whichcote, 395, 401
  de asemenea, 339, 412, 413, 430, 437, 475 n. 7, 490 n. 24, 498 şi n. 2, 499, 531, 546 n. 11, 607 n. 26, 621
Sharp, F., 166 n. 16, 414 n. 3
Shaver, R., 494 n. 29
Shaw, B.,
Sidgwick, H., 172 n. 3, 406 şi n. 37, 420 n. 10, 530, 705 şi n. 28
Siep, L., 659 n. 5
Silverthorne, M., 171-172 n. 1, 439 n. 1, 440 n. 2
Skinner, Q., 71 n. 4, 95 n. 1, 127 n. 2, 134 n. 11, 138 n. 17, 171 n. 1, 688 n. 2, 708 n. 30
Smith, A.
  apărare empiristă a religiei, 516
  ateism, împotriva, 498
  cazuistică, 519
  etică, şi economie, 511; istorie a, 688
  filosofie morală, utilitatea, 517-519, 520
  grija providenţială a lui Dumnezeu, 514, 515
  sentimentalism, 511-514
  simpatie şi aprobare, 512-514
  simţ moral, împotriva, 512
  spectator imparţial, 513 şi n. 19, 517-518, 520
  stoicism, 517
  şi consecinţe neintenţionate, 514
  şi raţiune, 512
  şi regulile ca legi divine, 515; pluralitatea lor, 515

şi Reid, despre gândirea germană, 563
şi virtuţi, 519
voluntarism, lipsa preocupării asupra, 516-517
şi Aristotel, 519; Butler, 515; Cicero, 519; Cumberland, 515; Hume, 512, 514, 519; Hutcheson, 512, 515; Kant, 498, 680; Mandeville, 514; Nicole, 513, 514; Price, 515, 516-517; Reid, 520, 529-530; Mandeville şi Rousseau, 615
de asemenea, 172 n. 2, 381 şi n. 1, 434, 498 n. 1, n. 3, 500 n. 4, 501, 563 n. 2
Smith, D., 551-552 n. 16, 556-557 n. 23
Smith, N., 469 n. 2
Smith, J.
antivoluntarism şi consecvenţialism, 276
asemănare cu Dumnezeu prin perfecţiunea voinţei, 275
dreptate juridică, 289-290 şi 289 n. 21
dreptate şi pedeapsă, 277
liber arbitru, 289
servitute, împotriva, 268
supunere, lege şi iubire, 276-278
şi Grotius, 276; Hobbes, 276; Maimonide, 289; Whichcote, 275
de asemenea, 269, 272, 278, 282, 286, 287
Socrate
capacitate umană, 85
Dupleix despre, 693
filosofie morală, iniţiază în, 688-690
şi Kant, 699; Montaigne, 81, 84, 85, 87
de asemenea, 81 n. 16, 609, 698, 702 n. 26, 705, 709, 710
Sorell, T., 132 n. 8
Sosa, E., 691 n. 5
Speck, W., 431 n. 20
Spellman, W., 202 n. 7
Spener, P.
neputinţă umană, 578
perspectivă religioasă, 577-578
Spink, J., 354 n. 2
Spinoza, B.
concepţie neegalitaristă, 304
eroare şi bine, imperativ, lege, 297-298; legi, 299-300; utilă, 298
excomunicat, 295
ignoranţa majorităţii, 305
înţeleptul urmăreşte cunoaşterea, 300-301; de Dumnezeu, 301; caută uniunea cu alţii în societate, 305-306
liber arbitru, greşeală cu privire la, 297
libertate, 300, 304
nu există o separare reală, 306
lucrurile distincte posedă *conatus*, 297
morală fără reguli, 303-304
perfecţionist, 294, 301
transformarea dorinţei şi a eului, 306
univers determinist fără scopuri, ca Dumnezeu, 295-297
virtute, ca putere, 301-302
şi Descartes, 294, 295, 297, 301, 304; platonicienii de la Cambridge, 300; Grotius, 305; Hobbes, 296, 305; Leibniz, 326, 331; Malebranche, 307
de asemenea, 152 n. 5, 238, 295, 306, 320, 321, 323, 397, 413, 468, 572, 674, 677
Stanislas, regele, 618 n. 41
Stanley, T., 364 n. 18, 693 n. 8
Stark, W., 681 n. 30
State, S., 145 n. 27
Stäudlin, C.
despre versiunea pitagoreică, 697-698
etică, prima istorie modernă a, 172, 381, 688, 698-699
şi Kant, 656-657
de asemenea, 381 n. 1, 656 n. 1, 657 n. 2, 698 n. 19, n. 20
Steele, sir R., 513 n. 19
Steinmetz, D., 63 n. 31
Steintrager, J., 551 n. 14
Stewart, D.
despre Grotius şi Pufendorf, 121
despre Montaigne, 77-78
de asemenea, 78 n. 13, 105 n. 10, 116 n. 29, 121 n. 38, 151 n. 4, 516 n. 21
Stewart, M., 496 n. 32
Stobaeus
despre concepţia stoică asupra pasiunii, 130

Stoeffler, F., 577 n. 19
Striker, G., 75 n. 5, 238 n. 4, 243 n. 11
Sturgeon, N., 460 n. 37
Suarez, F.
dreptate, a acţiona de dragul, 104
lege naturală, cunoaştere a, nu e accesibilă tuturor, 101-102; poate fi respectată, 100; promulgare a, 101; unitate a, 100-101
lege, forţă coercitivă a, 103; implică intelectul şi voinţa, 97-98
motivaţie morală, 103-105
şi bine moral, 100
şi Hobbes, despre supunere; despre lege
şi voluntarismul, 96, 98-99, 115-116
teologul moral ca autoritate, 96
tiranicid, justifică, 95 şi n. 1
şi Anselm, 104; Aristotel, 103; Augustin, 99; Butler, 460 n. 36; Culverwell, 102 n. 8; Duns Scotus, 104; Graţian, 100; Grigorie din Rimini, 98; Grotius, 96, 116; Hooker, 95, 96, 97; Montaigne, 96; Ockham, 98; Toma din Aquino, 96, 97, 99, 101, 104
de asemenea, 38, 96 n. 4, n. 5, 100 n. 6, n. 7, 107, 110 n. 21, 120 n. 36, 121 n. 39, 123 n. 41, 126, 137, 142, 143, 161 n. 13, 179, 184 n. 22, 188, 192, 194, 249 n. 19, 255, 269 n. 4, 285, 310, 460 n. 36
Sullivan, R.E., 395-396 n. 22
Swedenborg, E., 652

T

Tack, R., 355 n. 5, 358 n. 12
Taylor, C., 58 n. 23
Taylor, J., 459 şi n. 34
Teich, M., 34 n. 6
Thomann, M., 576 n. 17
Thomasius, C.
despre iubire, 224; legea iubirii ca antidot al voluntarismului, 224-225
dreptate, onoare, corectitudine morală, 229-230
Dumnezeu, sentiment adecvat, nu servil faţă de, 225; sfătuieşte, nu apelează la sancţiuni, 226-227
empirist, 231
îndatoriri perfecte şi imperfecte, o nouă abordare a, 228-230 şi 229 n. 44, 678
morală şi absenţa sancţiunii, 231
obligaţie şi sfat, redefinite, 227-228
şi concepţia lui Grotius, 38, 225
şi Iluminismul german, 224
voluntarism şi concepţia sa anterioară asupra dreptului natural, respinse, 225-226
şi Cumberland, 225, 226; Grotius, 105, 226, 228; Hobbes, 228 n. 41; Locke, 225 şi n. 38, 226, 228, 231; Pufendorf, 225, 226, 227, 229-230, 231; Wolff, 564
de asemenea, 105, 107 n. 15, 171-172 n. 1, 268, 576, 669 şi n. 16
Thompson, W., 58 n. 24
Thomson, A., 604 n. 19
Tierney, B., 125 n. 43
Titus, 67
Toland, J., 396 şi 395-396 n. 22, 397 şi 26
Toma din Aquino, Sfântul
cunoaşterea legii, 45-46
despre legea naturală, 46-48
pelagianism, împotriva, 60
şi responsabilitate, 49
şi virtuţi, 46-47, 121, 384
voinţă şi intelect, 47
şi Calvin, 64; Charron, 93; Cumberland 152, 153, 157; Duns Scotus, 51, 54; Grotius 119 n. 35, 120; Hobbes, 129; Leibniz, 323; Suarez, 96, 97, 99, 101
de asemenea, 38, 43, 51 n. 10, 54, 55, 56 n. 17, 179 şi n.16, 184 n. 22, 219 n. 29, 325 n. 6, 363, 454 n. 25
Tonelli, G., 676 n. 24
Traherne, T., 222 şi n. 34, 225
Traian, 67
Tuck, R., 75 n. 5, 90 n. 27, 96 n. 3, 106 n. 12, 108 n. 18, 112 n. 22, 115 n. 26, n. 28, 116 n. 30, 118 n. 33, 124 n. 42, 125 n. 43, 134 n. 11, 137 n. 14, 172 n. 2, 376 n. 40
Tuckney, A., 270 n. 5

Tully, J., 202 n. 7, 217 n. 26
Turner, R., 564 n. 4
Tuveson, E., 401 n. 29
Tyrrell, W., 201 n. 5

U

Ulpian, 336
Urie, 462

V

Valaam, 462
Valla, L., 354 n. 3
Vartanian, A., 605 n. 20
Velkely, R., 626-627 n. 3
Vienne, J., 207 n. 14
Villey, M., 107 n. 17, 114 n. 25, 125 n. 43
Voitle, R., 395 n. 21, n. 22, 396, n. 23, n. 24
Voltaire, F.
  Dumnezeu, incomprehensibil, 597, 599
  lege, 596-597, 599-600, 603; şi căinţă, 600
  naturalizează morala, 596-597
  persecuţie religioasă, confruntări, 595-596
  toleranţă, 600
  voluntarism, 597-598; şi cea mai bună dintre toate lumile posibile, 598-599
  şi Clarke, 597, 598; Locke, 598; Pascal, 599; Rousseau, 610, 622, 623
  de asemenea, 543, 604, 610, 615 n. 38
von Leyden, W., 216 n. 25, 219 n. 29
von Wright, G., 382 n. 2
Vorländer, K., 627 n. 4

W

Walker, D., 249 n. 19, 691 n. 6
Ward, K., 626-627 n. 3
Warda, A., 284 n. 14, 647 n. 23, 668 n. 15
Watson, G., 44 n. 1
Weigl, E., 173 n. 6
Welsh, J., 254 n. 26
Welzel, H., 45 n. 3
Wendel, F., 63 n. 31
Whately, R., 383 n. 4
Whewell, W.
  despre Butler, 381 n. 1, 453 şi n. 21, 466, 507 n. 11
Whichcote
  asemănarea omului cu Dumnezeu, 272, 273
  cunoaştere morală accesibilă tuturor, de ce este astfel, 274
  imoralitate şi contradicţie cu sine, 272-273
  luptă partizană, angajat în, 269, 270 n. 6
  morala ca esenţă a religiei, ambele legate de raţiune, 270-272, 378
  perfecţiune a voinţei, cerută, 273-274
  preeminenţa lui Dumnezeu în suflet, 268
  principii morale raţionale împotriva voluntarismului, 272
  şi Butler, 460; Clarke; Cudworth, 272; Descartes, 273; Herbert, 271, 274; Malebranche, 272; Shaftesbury, 395, 401; John Smith, 272, 275
  de asemenea, 275, 278-279, 282, 286, 288, 401-402 n. 29, 418
Wieacker, F., 171 n. 1
Williams, B., 690 şi n. 4, 705
Wilson, C., 322 n. 2
Winch, D., 530 n. 35
Winkler, K., 450 n. 18
Wokler, R., 171 n. 1, 611 n. 34
Wolff, C.
  autoperfecţionare prin sporirea cunoaşterii, 575
  cantitatea de perfecţiune produsă este singurul considerent, 575-576
  claritate şi distincţie, 568
  colegi iritaţi, 563; şi pietiştii şi regele, 576, 577, 579
  cunoaştere morală, 573
  determinism, esenţial pentru morală, 571
  „filosofia Leibniz-Wolff", eclectică, 566; părţile sale, 566-567; prioritatea psihologiei faţă de principiile morale rezultă din sistem, 567
  îndatoririlor faţă de alţii, 574-575

liber arbitru, 570-571
nevoia de reguli, 573
obligaţie, 572; nu din voinţa divină, 572
perfecţiune, 568-569
plăcere, 569-570 şi 569 n. 13, n. 14
reprezentări propoziţionale, 568
şi iubirea, 576
şi Kant, despre libertate, 645-646, 649, 665, 666, 675; despre perfecţiune, 681-682
şi pasiunile, 569-570
univers armonios, 572
urmărirea celui mai mare bine aparent, 571
vocabular filosofic german, creator al, 564; pentru a face principiile morale cunoscute oamenilor obişnuiţi, 565; presupune sistem filosofic, 566
şi Clarke, 574; Crusius, 579, 580, 581, 582, 586, 587, 588, 590; Grotius, 572; Hume, 571; Leibniz, 570, 571, 572, 579; Pufendorf, 573; Thomasius, 564; Kant, 629, 633, 644 n. 29
de asemenea, 40, 322, 339, 385 n. 9, 644 n. 29, 660, 674, 700
Wollaston, W., 172 n. 2
Wood, A., 669 n. 17
Wood, G., 387 n. 10
Worden, B., 395-396 n. 22, 396 n. 23, 397 n. 26
Wundt, M., 224 n. 37, 225 n. 38

X

Xenofon, 688

Y

Yovel, Y., 702 n. 27

Z

Zebrowski, M., 504 n. 6
Zenon
Descartes îl împacă cu Epicur, 263
Kant îl împacă cu Epicur, 700, 704
de asemenea, 248 n. 18, 698 n. 21
Zerbrucken, S., 173 n. 4
Zwingli, H., 56 n. 20, 445 n. 10

Indice de concepte

A

acord
şi autoritate, 124, 614
universal, 64, 79, 92, 118, 218, 244, 251, 266
activă, 259, 296, 302, 414
putere, deţinută doar de Dumnezeu, 308; omenească, 245, 415 şi n. 4, 416-417, 423, 526, 527, 529, 586; voinţa ca, 581;
raţiune ca, 502, 544
acţiuni
caracter obligatoriu sau drept inerent al, 116, 406, 426; negat, 175, 406
adecvare, 598
motivaţie şi, 422-423, 429, 489
ştiinţă a moralei şi, 418-422
adevăr, 48, 51, 155, 244, 245-247
în ideile morale, 502-503
legile ca, 300
nu întemeiază principii morale, 471
voinţă divină şi, 255
aparenţe
la Herbert, 246-248
scepticism şi, 75-76, 86-87, 406, 476, 675-676
aprobare
are ca obiect motivele stabile, 478-479
ca funcţie, 507
ca iubire, 448, 479
ca simplă senzaţie, 502

ca sentiment care dezvăluie ordinea, 402-403, 412
capricioasă fără îndrumare externă, 553
constituie motivele virtuoase, 443, 475-477, 676
din partea celorlalţi, 272-273, 513-514, 533
modalitate de operare, 475-476
necesită un simţ aparte, 447, 448-449
nu constituie un simţ sau sentiment specific, 512
originea ei, 533-534, 538
simpatie şi, 481, 512-514
asemănare cu Dumnezeu, 268, 272, 273, 275, 279, 282, 289, 314, 318, 420, 572, 580, 618, 662
asociere de idei, 532-533, 534, 545
ateism, 33, 34, 35, 38, 39, 68, 346, 353-354, 595, 600, 659
la Bayle, 344, 373-376; Butler, 460; Charron, 90-91; Clarke, 413; Crusius, 591; Cudworth, 283, 286; de Sade, 557; Diderot, 605, 606, 608, 622; Hobbes, 127, 145; La Mettrie, 600, 601, 604; Pufendorf, 198; Rousseau, 622; Shaftesbury, 410; Spinoza, 306; Wolff, 579
şi înclinaţia către fapte bune, 602, 608
şi morală, 376, 410, 604
autoguvernare
accesibilitate egală a îndrumării morale, 29, 36, 37, 72, 81-82, 92-93, 101, 141-142, 231, 238, 250, 294, 299-300, 386, 429, 487, 525, 528-529, 554-556, 573, 618 şi n. 41, 633-634, 651, 662-663, 673-674, 676, 681-682
argument în favoarea, 252, 274-275, 522, 586-587, 633, 662-663
autonomie şi, 31, 626
epistemologie şi, 37, 68, 142, 141-142, 168-169, 250, 255, 262
la Charron, 89-92; Butler, 467; Cudworth, 292-293; Descartes, 262, 267; Grotius, 107-108; Herbert, 250-253; Hume, 487; Kant, 662-665, 676-677, 681-682; Machiavelli, 73-74; Montaigne, 82-83, 84-87; Shaftesbury, 404-407; Spinoza, 300; Thomasius, 231; Whichcote, 274-275
morala ca, 28-31, 33, 35, 37, 39, 231, 406-407, 413, 654, 655, 657
motivaţie morală adecvată, *v.* graţie; lege pentru cel nedrept; raţiune; sancţiune
secularizare şi, 33
autonomie, 27 şi n. 2, 31, 40, 626, 647, 654, 657, 668, 673, 676, 680
a lui Dumnezeu, 642, 647
voluntarism, împotriva, 661-662
vs. autoguvernare, 31, 663-665
autoritate
a conştiinţei, 459-461
a opiniilor, 86, 138, 168, 181, 188, 257, 636
externă, 32, 33, 70, 96, 124, 142, 191, 193, 251-252, 266, 271, 404, 411, 613-614, 620
morală publică, pierdută, 78
necesară pentru morala comună, 429-430, 509
putere şi, 192-193, 217-218, 342-343, 458, 509

B

beatitudine, *v.* fericire
bine
cel mai mare, 46, 49, 93, 153, 164, 169-170, 226, 280, 310, 326, 398, 425, 462, 475, 529
comun, 35, 46, 70-73, 152-153, 157, 162, 165, 203, 248, 337, 387, 435, 437, 441, 465, 575, 616; pe care nu-l putem judeca, 464-465; neintenţionat, 433-434, 529
concordanţa celui public cu cel privat, 93, 96, 109-110, 124, 153, 158, 162, 245, 295, 437, 608, 614; *v. şi* univers
este natural să urmăm ceea ce considerăm a fi, 47, 104, 135, 164, 260, 317, 327, 329, 331, 670; ca temei al acţiunii, 160, 304, 325, 330, 405, 420-421, 488, 555, 571, 646

pentru că e poruncit, 53, 98, 161, 670-671; pentru că e dorit, 131, 134, 161, 400; independent de poruncă sau dorinţă, 53, 98-99, 116, 159, 178, 277, 398
poate fi însumat, 153-154, 338, 452-453, 489; nu poate fi însumat, 332-333, 338
suprem, 40, 65, 75, 79, 90, 94, 114, 131, 154, 160, 173, 179, 238, 243-244, 262, 279, 302, 354, 358, 368, 699-701, 704; nu există, 129; include virtutea, 263, 280, 301, 453, 463; lipsa consensului asupra, 79, 94, 167, 203
tipuri; natural şi moral, 161, 177-180, 206, 218, 443; metafizic, fizic, moral, 331-333
v. şi fiinţă şi bine; Dumnezeu; cea mai mare fericire; perfecţiune; plăcere; voinţă
bunăvoinţă, 132, 152, 154-157, 163 n. 14, 264, 281, 287, 312, 420, 485, 491, 506
ca motiv, *sola virtute*, 443, 446
ca principiu general, 456, 463
cuantificabilă, 452-453 şi 453 n. 20
dacă este ansamblul virtuţii, 465, 488, 501, 504, 515, 528
în relaţie cu iubirea, 443, 457

C

calvinism, 140, 144, 244, 268, 403, 413, 424, 426, 468, 473, 500, 577, 578
capriciu, 552, 553
caracter, 187, 290, 342, 365, 386, 394, 404, 406, 411, 459, 466, 473, 476, 484, 512, 540, 578, 603, 648, 671, 679
şi asociere de idei, 537
trăsături aprobate, 478-479, 494
caritate, 123, 132, 160 şi n. 12, 220-222, 366, 371-373
defineşte dreptatea, 336-337
v. şi bunăvoinţă; iubire
cazuistică, 368, 384, 519, 520
căderea lui Lucifer, *v.* diavol, cădere a
cea mai bună dintre toate lumile posibile, 310, 325-328, 330, 333, 345, 571, 598, 638, 640, 683
respingerea conceptului, 426, 592-593, 599
chipul lui Dumnezeu, 200, 240, 245, 311, 418, 423, 529
coerciţie, 191-192
comunitate, 32, 38, 67, 69, 97, 112, 122-125, 148, 156, 198, 306, 339, 367, 373, 390, 391, 434, 491, 553, 556, 571, 602, 621, 659, 711
a legiuitorilor
v. şi Dumnezeu, împărtăşeşte morala noastră
conflict
cauzat de ignoranţă, 129, 303, 613
v. şi problematica lui Grotius
consecvenţialism, 281, 282, 287, 337, 338, 339, 467, 535, 541
probleme ale, 287-288
conştiinţă, 47, 61, 63, 65, 102, 104, 137, 140-141, 148, 183, 204, 243, 249-251, 271, 283, 292, 293, 302, 317, 330, 332, 346, 375, 378-379, 414, 455, 463-466, 489, 510, 523, 538, 565, 571, 573, 586-589, 591, 620, 624, 651
are idei înnăscute despre legile divine, 583
ca obicei, 80-81
ca principiu al reflecţiei, cu autoritate, 458-461, 467
ca sentiment moral, 405, 617-619, 628
constanţă a, 240-241, 257
judecă motivele, 478
libertate a, 378, 509
putere intelectuală, 522
supusă greşelii, 455, 461-462
ca unitate a sinelui, 459-461
virtute şi, 261-262, 410
contract, 138, 140, 189, 360, 418, 614, 616-617, 619, 620, 621, 635, 664, 673
contradicţie şi morală, 51 şi n. 11, 52, 54, 99, 165, 168, 170, 272, 285, 299, 312, 325, 329, 414, 420, 421, 438, 465, 550, 554, 580, 593, 615, 628, 631, 634, 676

echitate şi, 419
copii, 131 n. 7, 158
corupţie, 66, 73, 74, 102 n. 8, 181, 240, 253, 313, 334, 365, 371-372, 376, 391 şi n. 15, 393-394, 423, 428, 432, 444, 462, 491, 500, 531-532, 543, 549, 550, 556, 557-560, 577-578, 589, 599, 607, 615-617, 620-622, 651, 654, 664, 665, 692, 696, 699
ca rezultat al progresului, 612-613
ca rezultat al raţiunii, 60
şi părtinire, 702-704
crearea lumii, 256, 319, 584
creştinism, 30, 38, 62, 77, 88, 89, 93, 113, 146, 147, 240, 270, 271, 295, 308, 312, 354-355, 366, 368, 413, 428, 434, 442, 496, 501, 509, 536, 537, 578, 618, 656
contribuţii în filozofie, 700-702, 704-705
Grotius despre, 109-110
iubire de sine şi, 371-373
virtute şi, 69-70, 383, 540
cunoaştere morală, 55, 65, 74, 77, 80, 89, 91-92, 98, 102, 128, 169, 214-216, 250, 268, 272-273
apelează la trăsăturile dominante ale naturii umane, 183-184, 224-226
certitudine realizabilă, 151, 181-182, 247, 566-567, 649-650
dă naştere sentimentelor morale, 507
demonstrabilă, 211-212, 273-274
distinctă de motivaţia morală, 472-273
metodă de dobândire, 47-48, 117-119, 141-142, 160-161, 167, 183-184, 205, 213 şi n. 20, 247-248, 257-258
privire de ansamblu
v. şi raţiune

D

Decalog, 48, 51, 53, 54, 55, 64, 84 n. 20, 91, 100, 110, 140, 271, 299, 706
decenţă sau corectitudine morală, 228-230
Decrete, 45
definiţii ale termenilor moralei, 46, 62 n. 29, 65, 103, 115-116, 119, 122, 129-130, 132, 141 n. 22, 152-153, 162, 178-179, 189, 191, 226, 262, 290, 299, 302-303, 332-333, 336, 344, 384 n. 7, 385, 461, 487, 539, 546, 548, 568-569, 574, 576, 640, 666
compararea dreptului natural cu definiţiile perfecţionismului, 669
şi modurile mixte, 210, 219
deism, 39
la Clarke, 428; Herbert, 249; Shaftesbury, 536
deliberare, 134-135, 362-363
deprindere, 46, 47, 103, 120, 161, 182, 186, 237, 312, 315, 487, 540-545, 679
determinism, 134, 138, 362, 501, 529
exclude morala, 586
presupus de morală, 547
diavol
cădere a, 49-50, 63 n. 30, 310; împărăţie a, 58
dorinţe şi pasiuni, 46, 61, 67, 118-119, 129, 134, 140, 169, 170, 225, 229, 258, 279, 293, 303, 304, 329, 376, 388, 398-399, 404-405, 412, 423, 433, 441, 447, 457, 474, 502, 544, 568, 616, 652, 668
ca aspect al activităţii voinţei, 474
care produc ordine printre, 666
dacă limitează morala, 284, 435, 666
diversitate a, 399, 456, 474; doar verbală
fără ordine inerentă, 397, 448, 463, 528
folositoare, 262-263, 462, 596
forţă a, 445, 448, 458, 475, 531, 574
pasiuni particulare, 479, 570
primare, 582-583
raţiunea, sclavă a, 475, 570, 616, 620
şi afecte, 570
teoria stoică sau socratică a, 130, 262, 397, 456; ca percepţii imperfecte, 331, 569
transformare a, 265, 398, 570, 596
unitatea sinelui şi, 410
voinţa generală eliberează de, 607, 617
v. şi asociere de idei; fericire; natură umană; psihologie morală

două împărăţii, 57-58, 63-64, 274-275, 278
dreptate, 50-51, 61, 67, 71, 79, 83, 90, 100-101, 104, 111-112, 121, 143-144, 170, 193-194, 220, 230-231, 277, 281, 287-289, 336-337, 340-343, 360, 404, 479, 492, 549-550, 576, 597-598, 606-607, 617, 630, 649
adecvare şi, 415-416
ca iubire creştinească a înţeleptului, 336
drepturi perfecte şi, 122-123
iubire şi, 444-445
prioritară binelui, 504-505
procedurală, 388-389
specific umană, 198, 495-496
universală şi strictă, 337, 384
virtute artificială, 482-483; şi motivare, 485, 488-490, 555
virtute şi, 118-119
voinţă generală şi, 486, 619
drepturi, 111, 120, 124-125, 137, 167, 170, 174, 280, 303, 438, 444, 483, 538, 541, 549-550, 574, 590, 621, 633-634
ale Creatorului, 343
alienabile, 124, 137
definite, 124, 188-189
implică îndatoriri, 121, 523
perfecte şi imperfecte, 121, 122, 188-189, 336, 484, 520, 679
v. şi îndatoriri
Dumnezeu
acţionează prin voinţe generale, 309, 316, 327, 623-624; sau legi, 374, 505, 541
arbitrar, 34, 53, 54, 61, 201, 214, 287, 323, 324, 325, 344, 414, 425, 591-592, 596
ascuns, 366, 370-371, 379
autoritate, justificare a, 192-193, 217, 460
binele nostru suprem, 46, 96, 129, 301, 302, 334, 367, 454
dacă este supus legii, 61, 67, 98, 99, 149, 165, 192, 198, 211-212 şi 212 n. 19, 213, 255, 275, 276, 310, 414, 418, 580, 591
gândirea lui şi gândirea umană, 203, 236, 254, 255, 272, 274, 275, 283-284, 286, 311, 335, 580, 624
incomprehensibil, 60-61, 63, 143-144, 147-149, 198, 255-256, 340, 363, 424, 454, 580, 597-598, 622, 642
indispensabil moralei, 34, 35, 39, 117, 148, 168-169, 221-222, 268, 295, 322, 340, 344, 427, 468, 510, 600, 658-660
împărtăşeşte morala noastră, 67, 151, 156, 157, 164, 165, 198-199, 245, 250, 256, 274, 275, 310, 325, 340, 342, 363, 434, 501, 572, 638, 658-660, 662, 711
învăţător, 226; tăgăduit, 597-598
la Ames, 140; Anselm, 49; Butler, 460, 465-467; Calvin, 63-67, 148; Carmichael, 440-441; Charron, 88, 90, 91; Clarke, 413-415, 418-420, 424-425, 426-434; Crusius, 580-581; Cudworth, 282-288; Cumberland, 151-154, 161-166, 168-170; Descartes, 254-256, 260; du Vair, 239-240; Duns Scotus, 49-53; Grotius, 115-117; Herbert, 245, 249, 252-253; Hobbes, 139, 140, 142-149; Hutcheson, 448, 450, 452, 454; Leibniz, 324-330, 333-335, 339-349; Lipsius, 241-243; Luther, 54-56, 59-62, 148; Malebranche, 307-320; Mandeville, 435; Montaigne, 80, 84, 87; Pascal, 366-367; Pufendorf, 174, 176-177, 179-180, 183-185, 186, 187, 188, 191-199; John Smith, 275-277; Spinoza, 296-298, 300-307; Suarez, 96-99; Toma din Aquino, 45-48, 129; Whichcote, 270-275; Wolff, 572
omnipotenţa lui, 54, 212, 260, 415; şi voluntarism, 54, 61, 63, 285, 642
slavă a lui, 256, 313, 440, 569, 638
supraveghetor, 35, 45, 46, 67, 97, 152, 239, 241, 283, 501, 506, 509-510, 515, 529
v. şi lege, poruncă şi; intelectualism; voluntarism

E

eclectism, 566, 583 n. 21
educaţie, 510, 523, 544, 547, 558, 578, 595, 597, 602, 605, 619-622
nu e sursă a raţiunii, remuşcării, 600
egalitate, 31-32; cu Dumnezeu ca legiuitor
egoism, 67, 131-132, 164, 413, 427, 462, 528, 534, 555, 667, 703
negarea universului ordonat de divinitate, 531-532, 545-546
empirism, 36-37, 153, 182-183, 236, 247, 266, 295, 311, 364, 534, 601
argumentul de tip „a fi – a trebui" şi, 473
impietate a, 311 n. 16
voluntarism şi, 200, 217, 221, 223, 231, 412, 516, 598
entităţi morale, 173-174, 176-182, 191-194, 196-197, 209, 314, 323, 341, 417, 600, 614
lipsa forţei cauzale, 174
şi ordine cauzală, 671
şi simţ moral, 676
entuziasm, 221, 403, 703
epicureism, 39, 75, 77, 354-356 şi 356 n. 6, 361-362, 364 şi n. 18, 700
eroare, 235
ca sursă a ideilor morale şi evaluatoare, 298
fundamentală, 312
şi conflict, 303
evident prin sine, 47, 101, 102, 118, 199, 204, 213, 216, 217, 279, 282, 355, 523-526, 530, 554, 659, 660
evrei, 53, 54, 103, 109, 270, 289, 295, 296, 433, 623, 689, 691, 693-697
şi liber arbitru, 289-291

F

facultate „boniformă", 279, 281-282, 401-402 n. 29, 458 n. 32
fericire, 65, 119, 155, 157-159, 162-163, 165-166, 168, 180, 185, 205, 208, 252, 262-263, 272, 312, 319, 335, 359, 409, 429, 443, 494, 505, 535, 536, 540, 546, 602, 607
ca armonie interioară, 407
ca plăcere, 538, 548, 602
ca satisfacere a dorinţei, 464, 666
ca unire cu Dumnezeu, 46
cea mai mare, 150, 152-153, 156, 157, 429, 452, 510, 538, 551, 674
concordanţa celei private cu cea publică, *v. la* bine
datoria de a-i ajuta pe alţii să ajungă la, 159, 319
gusturi diferite în, 399, 539, 601
perfecţiune şi, 238, 319, 332, 334, 335, 573, 583
presupune conştiinţă de sine, 332
şi virtute, *v.* virtute, ca o condiţie a
v. şi morală
fideism, 80, 89, 364, 379, 601
fiinţă şi bine, echivalenţă a, 178, 179, 197, 323, 641
filosofie morală
continuitate şi schimbare, 709; argument, 709-710
istorie a, 28-29, 36, 40, 105-106, 172-173, 381-382, 453-454, 511-512, 517, 524, 656-657, 687-688
metodă a, 82-83, 438-439, 446-447, 454-457, 465-466, 470-471, 473, 566
modernă, 698-699
progres al, 687, 702, 711-712
scop unic, 705-706; dificultăţi, 706-707
scop variabil, 707-708; beneficii ale istoriografiei, 709
scopuri şi istorie, 705, 706-707
utilitate a, 29-30, 81-84, 128, 262, 356, 368, 408-409, 453-454, 494-495, 517-520, 520-521, 526, 546, 548, 552, 555-556, 565-566, 567, 589, 595, 604, 618, 633, 687-688, 702-705
versiuni ale, Pitagora, 691-699; Socrate, 688-690; Kant şi Pitagora, 699, 702-704; Kant şi Socrate, 705
v. şi sistem
forţă activă, 329, 414-417, 526
agent drept cauză, 527
agent şi spectator, 513
ca alegere liberă, 416
esenţială în morală, 501-502, 508

fără poziţie privilegiată, 477-478
necesită intuiţie morală, 522
raţională, 423, 425

G

generalizare, *v.* capacitate de universalizare
generozitate, 123, 189, 265, 399, 479, 481, 485, 494
graţie, 46, 56-58, 60-61, 62, 65-67, 80, 83, 100, 123, 144, 224, 265, 269, 290, 316-317, 326, 353, 360, 365, 370, 577-578, 599
imitată, 371-373
împărăţie a, 329, 654

H

hegemonikon, 292-293, 403 n. 31

I

ignoranţă, 49-50, 55, 66, 85, 91, 129, 170, 235, 253-254, 259, 261, 290, 297, 303, 317, 415, 544, 547, 595, 611
a căilor spre fericire, 169
a diversităţii regulilor morale, 549
a maselor, 102, 300
cauză a religiei, 494
Iluminism, 33, 34, 39, 40, 224, 564, 595, 604
imperativ categoric, 631, 672, 673, 682
incomensurabilitate a considerentelor practice, 196, 348, 349, 417, 509, 537, 583, 587, 667
indiferenţă a voinţei, 195, 260-261, 289, 291-292, 325, 330, 361, 489, 570-571, 645, 668; a lui Dumnezeu, 425
intelectualism
ce este, 34-35, 49, 54, 98
la Bentham, 554; Butler, 455, 456 n. 27; Clarke, 424-426; Cumberland, 151, 152; Diderot, 608-609; Grotius, 116-117; Herbert, 251-252; Hooker, 95; Kant, 640-641, 642, 658-662; Leibniz, 323, 324-325, 339-349; Malebranche, 311-312; Price, 500, 503; Reid, 528; Shaftesbury, 401, 403-404, 406; Thomasius, 224-227; Wolff, 572-573
privire de ansamblu, 657-759
v. şi Dumnezeu, împărtăşeşte morala noastră; raţionalism; voluntarism
interes propriu, 131, 182, 203, 220, 334, 372, 373, 408, 430, 441, 446, 447, 453, 462-464, 485, 486, 504, 526, 532, 534-535, 544-545, 551, 557, 596, 610
în societatea coruptă, 559-561
intuiţie, intuiţionism, 250, 301, 339, 422, 504, 506-507, 521-522, 529, 530, 536, 538, 548
acord general şi, 524
asociaţionism şi, 532-533
capacitate morală egală, 522
educaţie şi, 523
ipocrizie, 89, 161, 433, 435-437, 613
iubire
a lui Dumnezeu, pură, 50, 57, 312, 334-335, 535
a Ordinii, 311-313, 317-318, 617, 624
adecvare şi, 420-421
comunitate şi, 264-265, 306, 367
definită, 265
motiv, 56, 62, 153, 190, 265-266, 276, 281, 291, 316-317, 451, 481, 536, 590
pericole ale, 559
poruncită, 48, 52, 440; nu poate fi poruncită, 230
supunere şi, 277, 300
şi lege în morală, 52, 53, 64, 66, 151-153, 164, 188, 220, 224, 254, 275, 278, 282, 288, 333, 366, 368, 395, 419, 438-439, 440, 444-446, 536, 583, 588, 617, 658, 664, 669, 673, 680
virtute şi, 677-680
iubire de sine
ca principiu general, 449
coincide cu bunăvoinţa, 456
conştiinţă şi, 458
cu autoritate, 458
denaturarea termenului, 463-465
ignorată adesea, 457
iluminată, mimează caritatea, 371-373, 514

naturaleţe şi autoritate a, 457
şi *amour propre*, 371

Î

îndatoriri
ale prudenţei şi ale virtuţii, 588
anterioare drepturilor, 523-524
ca acţiune în conformitate cu legea, 573-574
corelative drepturilor, 191 n. 26
faţă de ceilalţi, 312, 318, 590
faţă de Dumnezeu, 64, 197, 312, 318, 590
faţă de Dumnezeu, sine şi aproape, 188-190, 319, 419-423, 470, 573-575, 589-590, 681
faţă de sine, 524, 574; nici una, 189 n. 25
perfecte şi imperfecte, 187-190, 228-231, 337, 386, 438, 482-483, 519, 537, 653, 677-680; şi merit, 190
privind autoperfecţionarea ca prioritare, 682
şi virtuţi naturale şi artificiale, 482-487
v. şi drepturi
îndemn, *v.* sfat
înţelepciune, 67
ca cunoaştere intuitivă de Dumnezeu, 284, 301, 306
morală şi, 78, 239

J

jansenism, jansenişti, 354, 365 şi n. 21, 369-370
justificare
prin credinţă, 58, 62
sanctificare şi, 273
şi motivaţie, 137, 341, 344-346, 348-349, 422
şi temeiuri impulsive, 446-447

L

lege
a lui Dumnezeu, 580-581
definită, 46, 115, 162, 179, 299-300
drept roman, 43-44, 336, 603
eternă, 44, 45, 48, 97, 114, 156
Evanghelie şi, 54, 59, 289
forţă coercitivă, 103, 104-105, 140, 145, 162, 215, 227-228, 251-252, 272, 671, 673
necesară sau întocmită de om, 299-300
pentru cei nedrepţi, 56 şi n. 20, 65, 278, 445 n. 10
poruncă şi, 35, 46, 52-54, 60-61, 66, 97-99, 142, 143, 145, 161-162, 163, 194, 215, 299-300, 539
rosturi ale, 55-56, 64-66
stricto sensu presupune libertatea, 97
v. şi obligaţie; sancţiune; superior, superioritate
lege morală, 31, 64, 117, 142, 149, 155, 156, 164, 165, 209, 224, 268, 276-278, 672
ca definire a binelui, 661
ca rezultat al acţiunii legislative a propriei voinţe, 661-662, 672
legile gravitaţiei şi, 635, 636 n. 17
recunoaştere a legăturii cu tendinţa primară, 583
liber arbitru, 60-61, 66, 97, 116, 174, 195-196, 227, 252-253, 260-261, 264-266, 277, 290-291, 294, 297, 316, 328, 361, 413, 414, 417, 437, 515, 585, 589, 598, 616-617, 630, 646
al lui Dumnezeu şi al oamenilor, 288-290, 414-416, 584
agentul drept cauză, 527-528
argumente în favoarea, 414-416
capacitate de a alege ce este mai plăcut, 573
caracter voluntar şi, 241, 261, 290-291
inteligenţă, presupusă, 508, 527-528
lege a, 661
supunere faţă de legea autoprescrisă, 646-647, 655
v. şi determinism
limbaj, 113, 128, 144, 147, 155-156, 167, 177, 198, 211, 219, 231, 285, 341, 399, 444, 464, 524, 554, 612-613, 709
şi corupţie, 651
v. şi definiţii ale termenilor moralei

lume morală, 152, 329, 449, 478, 510, 556, 624, 635, 636 şi n. 17, 645, 646, 651, 653, 654, 655, 660, 676, 683
luteranism, 577, 578, 581
lux, 73, 280, 393, 432, 544, 615, 621, 633

M

mândrie, 55, 59, 60, 428, 433, 481 şi n. 12, 638
mântuire, 56, 58, 59, 60, 61, 63, 100, 146-147, 188, 214, 244, 249, 268, 426, 540, 578, 579
  morală şi, 46, 96, 103, 271, 353-354, 366, 380
mântuitor, de ce este necesar, 109, 214, 249, 599, 696
maximă, 574, 599, 674
maximizare, 153, 165, 187, 224, 310, 514
merit, 190, 191, 261, 289, 291, 297, 309, 316, 336, 353, 365, 386, 426, 438, 479, 484, 515, 532, 679, 700
  presupune o iubire raţională a ordinii, 314
  v. şi virtute, ca o condiţie a fericirii
morală
  a experienţei, 150, 182, 208, 223, 235-236
  a interesului propriu, a iubirii de sine, 334, 463, 554
  a raţiunii, 167, 215, 235, 278, 294, 319, 412-413, 451
  a sentimentului, 271, 403, 405, 412, 446-447, 470-471, 476, 499, 511, 648, 650
  a voinţei, 275, 294, 581, 661-662
  conceptual distinctă de lege, 231, 275; prudenţă şi, 349, 667
  efecte sociale ale, 28-30
  în lumea newtoniană, 477, 635
  naturalizată, 217, 223, 434, 494-495
  nu are o legătură naturală cu fericirea, 313, 430-431, 602, 611
  origini ale, 138, 236, 433-434, 584, 611
  principii fundamentale ale, 43, 53, 118, 139, 154, 174-175, 191, 198, 209-210, 213, 224, 231, 244, 251, 272, 278-279, 311, 323-324, 422, 473, 553, 586, 650, 660, 676
  provizorie, 257, 258, 261, 294
  scop al, 128, 317, 548, 551
  ştiinţă a sentimentelor, 473

N

natură umană, 112, 113, 120, 122, 128, 133, 158, 183, 274, 368, 390, 394, 413, 435-437, 473, 484, 486, 491, 581, 587, 603, 615, 628, 648, 651, 655, 699, 704
  ca dovadă a planului divin pentru noi, 180, 455, 457, 460, 525, 590
  fără raţiune divină în ce priveşte constituţia ei, 176-177
  v. şi dorinţe şi pasiuni; egoism; fericire; psihologie morală
necesitate
  absolută, 273, 329, 414, 419, 422
  adecvare şi, 414-415
  analitică, sintetică, 672-673
  categorică, 629-630
  eroarea privind, 299-300
  existenţei legii, 97, 199
  fizică, 419, 489
  ipotetică, 329, 629-630
  în morală, 99-100, 115-116, 135-138, 156-157, 159, 160, 162-168, 190-195, 210, 211, 219, 343, 345-346, 420-422, 533, 584
  limbaj şi, 149, 155-156
  morală, 137, 175, 191-192, 194-196, 198, 329-330, 342-344, 419-421, 489, 670-673
  necesară respingerii voluntarismului, 501
  nu poate fi a mijloacelor utilizate în vederea unui scop, 650
  provenind din întemeierea raţională, 419-422
  un singur tip de, 489
  voinţă divină şi, 54, 591-593
  v. şi scopuri; lege, poruncă şi; sancţiune; superior, superioritate
nemurire, 187, 205, 214, 337, 354, 356, 361, 623, 694
Noţiuni Comune, 247-253, 255

O

obligaţie
ca acţiune necesară prin lege, 103, 145, 147, 162, 179, 191, 215-216, 226, 227, 300, 342, 348, 371, 445 n. 10, 591, 671-673
ca forţă care motivează, 103, 136-138, 231, 407, 419, 423, 490, 539, 571, 572-573, 583, 586-587
ca mijloc în vederea unui scop, 136-139, 164, 445 n. 10, 548, 671-673
caracter demn de laudă, 123
independentă de poruncă, 115, 117, 145, 251-252, 344, 407, 419, 503
independentă de scop, 671-673
negată, 586-587
respinsă, 671-672
sancţiune şi, 90, 163-164, 192, 194-197, 227, 230, 345, 419, 445, 506, 591, 670; încălcarea, justifică sancţiunea, 460
v. şi sfat; lege, poruncă şi; merit; necesitate; îndatoriri, perfecte şi imperfecte
ocazionalism, 283, 286, 308, 312, 643
onorabil, 64, 71, 74, 226, 228-230, 242, 357-358, 669
opiniile simţului comun, 253, 266, 521, 526, 529, 530, 536, 541, 553, 677
ca prejudecată, 558
ordine, 52, 64, 67, 110, 117, 131, 152, 174, 180, 239, 245-246, 261, 283, 289, 291-292, 295, 367-368, 373, 385, 392, 403, 405, 408-409, 414, 421, 434, 500, 502, 505-506, 518, 528, 531, 548, 559, 607, 617, 619, 623-624, 627, 635-636, 645, 654, 660, 663, 666-667, 676
la Malebranche, 310, 311-315, 317-318, 324-325
pasiuni şi, 397, 400-401

P

pasiuni, *v.* dorinţe şi pasiuni
păcat, 48, 62, 100 n. 6, 102, 109, 169, 181, 203, 249, 271, 289, 365, 369, 697, 699
v. şi ignoranţă
pedeapsă, 28, 29, 60, 65, 85, 101, 110, 122, 138, 142-144, 161, 163, 191-192, 194-196, 205-206, 215, 218, 221, 226, 229-230, 243, 249, 291, 299-300, 304, 340, 345, 347, 361, 395, 419, 428-430, 460, 481, 506, 518, 529, 540, 548, 571-572, 577-578, 591, 593, 597, 608, 622, 658, 671
utilitate a, 277, 287-288, 337-338
pelagianism, 59-60 şi n. 26, 269, 365
perfecţionism, 38-39, 236, 253, 266, 304, 385-386
neostoicism şi, 244
respingerea kantiană a, 681-682
perfecţiune, 82, 160, 165, 237-238, 267, 298, 537, 639-640
ca armonie, 331-332, 568-569, 638, 640-641
ca claritate şi distincţie a ideilor, 570
ca ordine, 310
ca plăcere, 569 şi n. 14
ca putere, 582
ca subordonare a facultăţilor faţă de liberul arbitru, 630
capacitatea de autoperfecţionare duce la corupţie, 612-613
corupţie şi, 612
de neatins, 306, 380
evoluţia către, 301
iubire de, 312
lume perfectă, realizează voinţa divină, 641
model al, 298
presupune îmbunătăţirea voinţei, 273-274, 275, 282-283, 294, 682
presupune sporirea cunoaşterii, raţiunii şi înţelegerii de sine, 160, 236, 254, 267, 294, 385-386, 575
sporire a, şi fericire, 301, 332
virtute şi, 301, 385-386
v. şi chipul lui Dumnezeu
pietate, 57, 63, 64, 90, 189, 238, 239, 249, 271, 337, 359, 410, 455, 467, 535, 536, 630
pietism, 576-579
plăcere, 166, 180, 203, 206-208, 262, 314-319, 332-335, 534-535

bine suprem, 165-166, 354, 532, 534, 536, 538, 547-548, 555, 557-558
cauză a, 206, 398, 569, 602-603
intuiţie indistinctă a perfecţiunii, 569-570 şi 569 n. 14; şi voinţă, 573
măsură obiectivă a binelui, 553
probitate, 546 şi n. 11
problematica lui Grotius, 110-115, 133, 151, 173, 202-204, 225, 228, 235, 437, 669
respinsă, 324, 445, 572
promulgare, 55, 101, 277-278, 337
proprietate, 123 n. 41, 170, 210, 220, 360, 372, 387-388, 393, 441, 465-466, 478, 483, 485, 497, 541-542, 559, 560, 679
apariţie a, 486-488
drepturi ca, 124
providenţă, 90, 97, 101, 109-110, 242, 256, 291, 337, 360, 434, 462, 505-506, 514-516, 545, 579, 622-624, 635
şi milenarism, 510
v. şi lume morală; univers
prudenţă, 280, 420, 427
necesară în virtute, 679
obligaţie şi, 671-672
reguli ale, 587
şi filosofie morală, transmite aceeaşi învăţătură, 440
v. şi morală, conceptual distinctă de
psihologie morală, 36, 73, 129-130, 134-136, 138, 158-159, 163-164, 203-204, 220, 238, 258-259, 264-265, 333-334, 391-392, 394, 397, 427-428, 522, 531, 533-534, 572, 581, 658, 663
v. şi dorinţe şi pasiuni; fericire; voinţă
putere
absolută şi raţională, 52, 53-54, 63 n. 31, 99, 176, 343-344, 363
cauzală, 477, 526, 654
entităţi morale lipsite de, 196
guvernare divină şi, 139, 143, 156, 179-180, 324
perfecţiune şi, 580
politică şi, 68-71, 132-133, 613-614
virtute şi, 302-303
putere absolută, *v.* putere
putere raţională, *v.* putere
pyrrhonism, *v.* scepticism

R

raţionalism, 36, 216, 347, 413
critica morală a, 37, 450, 451-452, 456, 534, 538
Hume şi atacul la adresa, 470-473
invocat împotriva voluntarismului, 500
originile, 319, 524
Price şi Smith despre nevoia de, 501-503, 511, 516-517
provocarea posthumeană de factură sentimentalistă, 499-501
versiunea lui Clarke, 422
raţiune
arată doar faptele, 451, 471
arată legea morală, 44, 45, 55, 101, 120, 145, 147, 199, 201, 206, 214, 220, 271-272, 312, 378-379, 434, 572, 600, 609, 636, 665
ca legiuitoare, constituie binele, 661
ca temei al acţiunii, 169, 243, 303-304, 325, 416, 434, 500, 507, 509, 570, 586, 668, 673
constituie esenţa religiei, 270, 271, 696; constituie esenţa identităţii personale, 272
distinctă de cauză, 585
divinul din oameni, 240
doar în legea scrisă a lui Dumnezeu, 102 n. 8
dreaptă, 44, 51, 98, 101, 115, 119-120, 135 şi n. 12, 170, 182, 240, 241, 281, 416, 429, 534
întâietate a, 377
justifică autoritatea, 215, 342-343
poate fixa scopuri, 160
practică, 46, 47, 134, 159, 167, 660-661, 668, 673
probează revelaţia, 181, 251
promulgă legea, 101
religia ca voce a, 537
slăbiciunea, 62, 78, 239, 366, 369, 427-428, 430, 471, 695-696
sursă a ideilor morale, 502
şi agent raţional, 502
v. şi scopuri; Dumnezeu, gândirea lui şi gândirea umană; raţionalism
rău
ca nonexistenţă, 332

moral, 332-333
necesitate şi, 159
negat, 611, 612
oamenii şi, 71
problema, 144, 169-170, 297, 308-310, 362, 496, 505, 593, 599, 622-624, 637-642
război, 32, 72-73, 93-94, 106, 109-113, 116, 118, 128-129, 133, 136, 189, 202
recunoştinţă, 139, 143, 189, 193-194, 230, 399, 450, 479, 503, 505, 518-519, 559, 657, 671
reguli morale, 35, 85, 88, 93, 176-178, 182, 299, 318, 368, 384, 385, 471, 489-490, 536, 538, 540, 542
ale simţului comun, ca etalon al teoriei, 504, 520
conflicte între, 524
defecte ale, 519-520
sau legi, ca sinteze ale aprobărilor, 512, 514
reguli, *v.* reguli morale
religie
articole esenţiale ale, 110, 214, 249, 354
caracterul dăunător al, 69, 549
civică, 69, 411, 468
controverse asupra, 32, 140, 223, 268
creştinismul o implică pe cea naturală, 428
invenţie politică, 547
morala ca probă a, 377, 404, 424, 428, 630
necesară pentru a menţine morala, 325, 600
nevoia de susţinere raţională, 496
perspectiva naturalistă asupra, 146
prima abordare a moralei ca independentă de, 88, 90-93
raţionalizată în întregime, 705
revelată şi naturală, 184
sentiment şi, 226
voluntaristă, singura recunoscută, 35
remuşcare, 261, 374, 558, 573
republică clasică, 40, 408, 411, 442, 556
a lui de Sade, 559-560
a lui Harrington, legile fundamentale, 387-388
a lui Machiavelli, 71-74
a lui Rousseau, 621, 625
caracter, nediscutat, 390-392
dreptate procedurală, 388-389
fără recurs la lege, drepturi, 394
la Hume, 491-492; Hutcheson, 442-444; Shaftesbury, 408, 411
dificultăţi întâmpinate, 392-393
republică, *v.* republică clasică
responsabilitate
a lui Dumnezeu, 49, 60
a noastră, 58, 138, 237, 363, 414, 624, 645, 647, 683; presupune libertate, 196
revelaţie, 74, 141, 147, 195, 218, 251, 274, 427-429, 553, 580, 596
a lui Noe, 692, 693, 695
creştină, include cea mai înaltă morală, 428, 698; şi filosofie, 702
raţionalizată, 705
şi raţiune, compatibile, 28, 181, 206, 214, 271, 248, 440, 695

S

sancţiune, 161-165, 191, 194-196, 211, 226, 230-231, 340-345, 366, 506, 537, 600, 616, 670-671
nu este necesară moralei, 70, 277, 395, 419, 423, 487, 529
scepticism, 38
la Charron, 87, 89, 91-92; Gassendi, 355-356; Grotius, 111-113; Herbert, 244-245; Hobbes, 134, 149; Hume, 469, 476; Hutcheson, 449; Locke, 221; Montaigne, 77-80, 82, 83, 86; Pufendorf, 182; Shaftesbury, 397, 405-406
metode ale eticii şi, 690
morală provizorie şi, 257
redescoperit, 68, 74-77
sclavie, 124, 288, 300, 541, 550, 559, 613
a pasiunilor, 475, 570, 573, 616, 620, 664
scopuri, 46, 96-97, 166, 167, 252-253, 277, 294, 297, 298, 300

ale lui Dumnezeu, 181, 183-184, 187, 217, 383, 418, 588, 589-590, 672; neîmpărtăşite cu noi, 166, 199
fără necesitate naturală, 671
morală şi necesitate, ale mijloacelor în vederea scopurilor, 46, 163, 169, 186, 199, 211, 344, 422 n. 12, 679
necesare în acţiune, 421-422
necesare, 650; şi virtute, 678
raţiune, modificate de, 159-160; nu sunt determinate de, 134
secularizare, 33, 34, 148, 530
sentimentalism
împotriva scepticismului, egoismului, raţionalismului, 499-501
la Hutcheson, 450 şi n. 18
la Kant, 647-649, 676
Price şi Smith despre, 515-517
Reid împotriva perspectivei lui Hume, 524-525
voluntarism şi, 502-503
sfat, 66, 81, 83, 97, 103, 115, 143, 162, 191, 215, 227, 316
simpatie, 481, 648
imparţialitate şi, 514; şi utilitate a, 514
sursă a aprobării, 513
şi alte virtuţi, 518
şi antipatie, 553
simţ al datoriei, 485, 515, 663
simţ moral, 272-273, 401 şi n. 29, 407, 410, 443, 445, 447-448, 461, 478, 485, 490, 494, 503, 535-436, 553, 628, 654, 663, 676
contingenţa constituirii, 448-449
existenţă negată a, 507, 512, 538, 548,
nu e prudenţă, 409-410
sistem, 78, 106, 107, 246
la Crusius, 591; Reid, 525; Wolff, 564-566
respingerea de către Diderot, 596
soartă, 241-242, 255
sociabilitate, 47, 113-114, 131, 151, 186, 188, 198, 203-204, 441, 455, 514, 602, 669, 673
drept cauză a răutăţii, 613
drepturi şi, 125, 441
iubire şi, 476, 590
lege de bază a, 186-187
spectator imparţial, 513 şi n. 19, 514, 518, 520
stare naturală, 133-136, 202, 228, 421, 433, 606, 612-615, 620
stoicism şi neostoicism, 77, 87, 238-239, 241, 244, 254, 256
epicureism *vs.*, 354
gândirea divină şi, 131, 236
la Adam Smith, 517; la Kant, 700, 703-704
lege naturală şi, 43, 44
psihologia, 130
raţionalismul, 38
reformulări moderne, 236
viaţă bună, 75
virtutea, 167
summum bonum, *v.* bine suprem
superior, superioritate, 32, 97, 98-99, 103, 162, 164, 168, 175, 179, 191-192, 195, 198, 227, 341-343
supunere pasivă, 490
supunere, morala ca, 28-29, 30, 31, 35-37, 96, 120, 142-143, 180, 317, 348, 412, 556, 630, 646, 657, 662-663, 671
sumar al teoriilor despre, 657
şi ignoranţă, 168-169
v. şi lege, poruncă şi; superior, superioritate
suspendare
a judecăţii, la sceptici, 79-80
v. şi voinţă, suspendare şi
synteresis, 48, 102, 170 n. 20, 459 şi n. 34

T

teodicee, 308, 320, 624, 641-646, 654, 661
teolog
suveranul ca, 148
şi morală, 96, 110, 126, 495, 638
tulburare, 208
născută din ideea de plăcere, care determină voinţa, 398, 399-400, 475 n. 7

U

univers, înţelegere şi armonie în, 35, 39, 45-46, 48, 63, 109, 114, 117, 152, 157, 164, 168, 235, 288, 289, 295, 344, 357, 410, 505, 643, 666
armonie prestabilită, 321 n. 1, 323
neutru din punct de vedere moral, 196-197, 323, 676
universalizare, capacitate de, 168
utilitarism, 168, 225, 287, 338, 385, 530, 532, 551
şi autoguvernare, 556
utilitate, 514

V

virtú, 69, 70, 74, 386
virtute, 46, 53, 65, 91, 100, 204, 230, 235, 239, 240, 259, 263, 280, 281, 292, 302, 305, 312, 337, 353, 360, 372, 442, 463, 491, 508, 592
artificială şi naturală, 482-483
atacul lui Grotius la adresa lui Aristotel pe tema, 118-120
atei şi, 90, 344, 376, 591
ca acord al sufletului cu legile divine, 588
ca armonie interioară aprobată, 407, 409, 410
ca o condiţie a fericirii, 358, 410, 573
ca scop divin, 589-590
ca statornicie a voinţei, 261, 263, 294
constrângere şi, 376
creştinism şi, 383-384
criteriu al, 538, 542
datorie şi obligaţie ale, unice, 588
fericire şi, 301, 312, 313, 319, 335, 407, 428, 595, 645
formă şi materie a, 588-589
legată de drepturile şi îndatoririle perfecte şi imperfecte, 678-679
fără a recurge la lege, scop sau la Dumnezeu, 427
lege şi, 120-121, 231, 384, 385, 515, 573, 677
obicei şi, 385, 540, 596, 679
pietate şi, 249, 252, 359, 630
pretins neglijată în filosofia morală modernă, 382-383
supunerea ca sursă a, 539
teleologie şi, 383
una dintre numeroasele forme de bine, 333
virtuţi monahale, 496-497
v. şi creştinism, virtute şi
voinţă
are idei înnăscute, 583, 587
are o orientare proprie, 54, 587, 668
ca încuviinţare a motivului sau dorinţei, 316
ca numenală, 665
ca ultimă înclinaţie în deliberare, 136
căinţă şi, 86
compară gradele de perfecţiune, 570, 665-666
coruptă, 66
dacă este o facultate separată, 195, 292, 331, 581
dualitate a, 50, 103-105, 291-292, 310, 503
fiinţele care gândesc trebuie să o aibă, 581
impune etaloane, 51-53, 61, 97-98, 103-105, 174, 176; poziţie de mijloc, 98
include dorinţă, motivaţie morală, 417, 509, 581, 582, 617
ordine şi, 315
persoana determină, 527
slăbiciune a, 276, 423
stă în puterea noastră, 264
suspendare şi, 207 şi n. 14, 239, 264, 317, 361, 400 n. 28
urmează ceea ce crede că este binele întotdeauna, 47, 49, 50, 164-165, 208, 253, 259-260, 277, 290, 317, 327, 330, 361, 398, 400, 616; uneori, 66, 195; nu urmează, 399-400, 647; poate urma ceea ce crede că este dreptatea, 50, 51; sau datoria, 528; sau legea, 647; nu există nici o formulă care să o explice, 474
Wille şi *Willkür*, 668
v. şi libertate a voinţei; indiferenţă a voinţei; voluntarism

voluntarism
argument în favoarea, 49-50, 54
ce este, 34, 340
empirism şi, 36
importanţa, 339, 658
la Bacon, 200; Calvin, 62-63; Crusius; Descartes, 254-255; Duns Scotus, 50-54; Hobbes, 142-143, 145-149; Hume, 495-497; Kant, 659-662; Locke, 200-201, 211-214; Luther, 59-62; Montaigne, 80; Ockham, 53; Pufendorf, 196-199; Suarez, 99; Thomasius, 224-226
originile, 49-54
privire de ansamblu, 339-340, 658-859
rolul, 148-149
toleranţă şi, 600
v. şi intelectualism

Z

zetetic, 248 şi n. 17

Indice de citate biblice

Galateni, 2, 14; 55 n. 16
Galateni, 3, 24; 164
Luca, 14, 23; 110 n. 21, 376-377
Marcu, 10, 27; 51
Matei, 5, 48; 275
Matei, 22, 37-39; 47, 151
Romani, 2, 14-15; 45, 48, 64, 65, 204 n. 11, 455, 626
Romani, 13, 9; 463
Romani, 13, 10; 151
I Timotei, 1, 9; 56, 56 n. 20, 65, 278, 300, 445 n. 10

Ştiinţe politice

OPUS

au apărut :

Ernest Gellner – *Condiţiile libertăţii. Societatea civilă şi rivalii ei*
Vladimir Tismăneanu – *Fantasmele salvării. Democraţie, naţionalism şi mit în Europa post-comunistă*
Raymond Aron – *Lupta de clasă. Noi prelegeri despre societăţile industriale*
Vladimir Tismăneanu – *Revoluţiile din 1989. Între trecut şi viitor*
Samuel P. Huntington – *Ordinea politică a societăţilor în schimbare*
Murray Edelman – *Politica şi utilizarea simbolurilor*
Jeffrey C. Isaac – *Democraţia în vremuri întunecate*
Leo Strauss – *Cetatea şi omul*
Tony Judt – *Povara responsabilităţii. Blum, Camus, Aron şi secolul XX francez*
Arend Lijphart – *Modele ale democraţiei. Forme de guvernare şi funcţionare în treizeci şi şase de ţări*
George Voicu – *Zeii cei răi. Cultura conspiraţiei în cultura postcomunistă*
Anthony Giddens – *A treia cale. Renaşterea social-democraţiei*
Anthony Giddens – *A treia cale şi criticii ei*
Levente Salat – *Multiculturalismul liberal. Bazele normative ale existenţei minoritare autentice*
Robert D. Putnam (în colaborare cu Robert Leonardi şi Raffaella Y. Nanetti) – *Cum funcţionează democraţia*
Raymond Aron – *Marxisme imaginare. De la o sfântă familie la alta*
John Gray – *Cele două feţe ale liberalismului*
Arend Lijphart – *Democraţia în societăţile plurale*
Vladimir Tismăneanu – *Ghilotina de scrum*
Robert D. Kaplan – *Politici de război. De ce necesită conducerea politică un etos păgân*
Amitai Etzioni – *Societatea monocromă*
Stanislao G. Pugliese – *Carlo Rosselli. Eretic socialist şi exilat antifascist*
J.B. Schneewind – *Inventarea autonomiei. O istorie a filosofiei morale moderne*

în pregătire :

Mark Lilla – *Spiritul nesăbuit. Intelectualii în politică*

Redactor: Radu Pavel Gheo
Coperta: Angela Rotaru-Serbenco
Tehnoredactor: Gabriela Gheţău

Bun de tipar: iulie 2003. Apărut: 2003
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. Box 266, 700506, Iaşi
Tel. & Fax: (0232) 214100; (0232) 214111;
(0232) 217440 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7; P.O. BOX 1-728, 030174
Tel.: (021) 3138978; E-mail: polirom@dnt.ro

Tipografia MULTIPRINT Iaşi
Calea Chişinăului 22, et. 6, Iaşi 700264
tel. 032-211225, 236388, fax. 032-211252

Ştiinţe politice

OPUS

Această carte remarcabilă constituie unul dintre cele mai cuprinzătoare studii de istoria filosofiei morale moderne. Structura cărţii, analiza a numeroşi filosofi care nu sunt abordaţi în alte lucrări de istoria eticii, discuţiile asupra subtilei întrepătrunderi a gândirii politice şi religioase cu filosofia morală ne oferă o expunere cu totul nouă a evoluţiei eticii kantiene. Citatele numeroase îi permit cititorului să înţeleagă filosofia prin intermediul terminologiei folosite de autorii înşişi. J.B. Schneewind a scris o istorie a eticii moderne ce va reprezenta o lectură esenţială pentru toţi cei interesaţi atât de istoria filosofiei morale, cât şi de aceea a teoriei politice, a gândirii religioase şi de istoria intelectuală europeană.

39,50

ISBN 973-681-266-9

EDITURA POLIROM
www.polirom.ro

Pe copertă: Prelucrare după René Magritte, *Capodopera sau enigmele orizontului*, 1955